

M I R C E A
ELIADE

O C U L T I S M
V R Ă J I T O R I E
Ș I
M O D E
C U L T U R A L E

 HUMANITAS

OCULTISM, VRĂJITORIE
ȘI
MODE CULTURALE

MIRCEA ELIADE (București, 9 martie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986). În 1921, ca elev al liceului „Spiru Haret”, debutează în *Ziarul științelor populare* cu articolul „Dușmanul viermelui de mătase”. În perioada 1922–1925 scrie povestiri fantastice, schițe, un roman de aventuri, publică articole de istoria religiilor, orientalistică și alchimie în *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Universul literar*, *Lumea*, *Adevărul literar*, *Știu tot*. Ca student al Facultății de Litere și Filosofie din București (1925–1928), editează *Revista universitară* și lucrează la *Cuvântul*. În perioada 1928–1931 se află în India cu o bursă de studii. La întoarcere, colaborează la *Vremea* și *Credința*. În 1933 își susține doctoratul cu teza „Istoria comparativă a tehnicilor Yoga”, publicată în 1936. În paralel, predă ca suplinitor cursul „Problema răului în filosofia indiană” la Universitatea din București. În 1937 editează la Fundațiile Regale *Scrieri literare, morale și politice* de B.P. Hasdeu, lucrare premiată în același an. Este numit atașat cultural la Londra (1940–1941) și consilier cultural la Lisabona (1941–1944). Stabilit la Paris, predă istoria religiilor la École Pratique des Hautes Études (1945–1948) și la Sorbona (1945–1956). Publică în *Critique*, *Revue de l'Histoire des Religions*, *Comprendre*, *Paru* etc. Conferențiază la universitățile din Roma, Padova, Strasbourg, München, Freiburg. Este timp de un an *visiting professor* pentru „Haskell Lectures”, iar din 1957 este titularizat și coordonează catedra de istorie a religiilor la Universitatea din Chicago (din 1985, Catedra „Mircea Eliade”). Conduce, împreună cu Ernst Junger, revista *Antaios* (1960–1972) și cu Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long publicația *History of Religions* (1961–1986). Doctor Honoris Causa al celor mai prestigioase universități, membru al academiilor de știință de înaltă ținută, primește Christian Culture Award (medalia de aur, 1966) și Legiunea de Onoare (Paris, 1978).

OPERA ȘTIINȚIFICĂ ȘI FILOZOFICĂ (în ordinea apariției primei ediții): *Solilocvii* (1932), *Oceanografie*, *India*, *Alchimia asiatică* (1934), *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării*, *Salazar și revoluția din Portugalia* (1942), *Insula lui Euthanasius*, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, *Os Romenos*, *Latinos do Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948), *Traité d'Histoire des religions*, *Le Mythe de l'éternel retour* (1949), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le Yoga: Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes*, *Le Sacré et le profane* (1956), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Birth and Rebirth* (1958), *Méphistophélès et l'Androgyne*, *Patañjali et le Yoga* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *From Primitives to Zen* (1967), *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions* (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* – vol. I–III (1976, 1978, 1983), *Contribuții la filozofia Renașterii* (1984), *Briser le toit de la maison* (1986), *Despre Eminescu și Hasdeu* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990) / în colab. cu Ioan Petru Culianu / *Fragments d'un journal* – vol. I–III (1973, 1981, 1991), *Mémoires* – vol. I, II (1980, 1991 – ed. rom.).

MIRCEA ELIADE

OCULTISM,
VRĂJITORIE
ȘI
MODE CULTURALE
Eseuri de religie comparată

Traducere din engleză de
ELENA BORTĂ



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE

*OCCULTISM, WITCHCRAFT,
AND CULTURAL FASHIONS*

© 1976 by The Univesity of Chicago. All rights reserved.

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0721-0

Lui Giuseppe Tucci

*În amintirea
discuțiilor noastre
de la Calcutta, 1929–1931*

PREFAȚĂ

Un autor prolific e constrîns să descopere într-un anumit moment al vieții că multe din cele mai îndrăgite cărți proiectate rămîn nescrise. Nu știu cum reacționează alții în fața unei descoperiri atît de tulburătoare, însă, în ceea ce mă privește, am decis cu resemnare melancolică să abandonez o serie de lucrări schițate sau scrise parțial în ultimii 25 de ani. Totuși, așa cum se întîmplă de obicei, am folosit din cînd în cînd aceste însemnări și materiale în pregătirea conferințelor, comunicărilor și articolelor din reviste. Sigur că aceste eseuri ocazionale nu totalizează rezultatele anilor îndelungați de cercetare, și nici nu prezintă întotdeauna în mod consecvent aspectele multiple ale subiectului în discuție. Dar au avantajul că, fiind destinate unui auditoriu format în mare parte din nespecialiști, sînt accesibile oricărui cititor versat. Acest avantaj nu trebuie desconsiderat în pofida tuturor riscurilor asumate în orice încercare de „popularizare“. În ultimă instanță, singura ambiție inocentă a cercetătorului este de a fi citit în afara propriei comunități științifice. Din motivele pe care am încercat să le discut în cîteva din publicațiile mele de mai demult, această ambiție ar trebui încurajată în special la studenții de la disciplina de istorie a religiilor.

Astfel, am selectat materialele incluse în volumul de față din mai multe zeci de prelegeri și articole scrise în ultimul deceniu. Toate sînt legate, direct ori indirect, de proiecte majore. Multe eseuri au caracter introductiv,

principala lor intenție fiind reconsiderarea unor probleme mai vechi, acum neglijate, ori revenirea la controverse bine cunoscute din perspective noi sau mai puțin familiare. Cu excepția ultimului eseu (cap. 6), toate textele adunate în volum au fost inițial conferințe. Nu am încercat să le schimb stilul oral, dar le-am dezvoltat completându-le cu note și, ocazional, cu câteva paragrafe.

Evident, ultimul capitol — „Spirit, lumină și sămânță” — contrastează într-un fel cu celelalte eseuri. A fost scris pentru o revistă de specialitate, prezintă numeroase documente din unele culturi mai puțin cunoscute și furnizează în cuprinsul notelor o bibliografie copioasă. Dar asemenea trăsături exterioare (am fi tentați să spunem — tipografice) nu trebuie să înșele cititorul: acest text nu are pretenția de a fi clasat printre operele de erudiție pură. Proliferarea citatelor și referințelor critice servește pur și simplu la familiarizarea cititorului cu câteva din nenumăratele expresii ale unui arhaic și larg răspândit *theologoumenon**, și anume echivalarea modului de a fi divin și „spiritual” cu experiența Luminii Pure precum și echivalarea creativității divine cu irizarea seminală. Subiectul este extrem de fascinant și are totodată o importanță majoră pentru chestiunea „universalilor” (sau „invariabilelor”) în istoria experienței religioase. Într-adevăr, ecuația Spirit = Lumină = creativitate divină (spirituală), când este luată în considerație împreună cu morfologia teofaniilor luminoase și a experiențelor „luminii interioare”, îi dă istoricului religiilor posibilitatea de a identifica o „universalie” nu mai puțin semnificativă decât bine cunoscutul *mysterium tremendum*.

Îmi face plăcere să mulțumesc foștilor mei studenți care au corectat și au stilizat aceste texte: profesorii Nancy

* Comentariu asupra zeilor sau naturii divine (*n.ed.*).

Falk (cap. 1), Norman Girardot (cap. 2) și Park McGinty (cap. 6). Sînt deosebit de recunoscător asistentului meu, dl Bruce Lincoln, pentru atenția cu care a corectat și redactat cap. 3, 4 și 5. Aceste pagini, la fel ca întreaga mea operă din ultimii 25 de ani, nu ar fi putut fi scrise fără prezența inspiratoare și sprijinul permanent al soției mele. Dar... „despre ceea ce nu poți vorbi trebuie să păstrezi tăcere“.

MIRCEA ELIADE
University of Chicago

Mòdele culturale și istoria religiilor*

Nebănuitele mitologii ale artistului

Problema pe care aş dori să o discut în această lucrare este următoarea: ce are de spus un istoric al religiilor despre lumea în care trăieşte? În ce fel poate contribui la înţelegerea curentelor literare şi filozofice ale acesteia, a orientărilor artistice recente şi semnificative? Sau, mai mult: ce are de spus, în calitate de istoric al religiilor, în privinţa unor manifestări ale *Zeitgeist*-ului precum curentele filozofice şi literare în vogă, aşa-zisele mode culturale? Mi se pare că, cel puţin în unele situaţii, formaţia ar trebui să-i dea posibilitatea să descifreze înţelesuri şi intenţii mai puţin clare altora. Nu mă refer la acele cazuri în care contextul sau implicaţiile religioase ale unei opere sînt mai mult sau mai puţin evidente, cum ar fi, de exemplu, picturile lui Chagall, cu enormul lor „ochi al lui Dumnezeu“, cu îngeri, capete retezate şi corpuri zburînd cu susul în jos — şi măgarul omniprezent, animal mesianic prin excelenţă; sau la piesa recentă a lui Ionesco, *Le Roi se meurt*** , pe care nu o poţi înţelege deplin dacă nu cunoşti *Cartea tibetană a morţilor* şi Upanişadele. (Şi pot depune mărturie că Ionesco *a citit* aceste texte; dar im-

* Conferinţă ținută la University of Chicago, octombrie 1965, publ. în *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, ed. Joseph M. Kitagawa în colab. cu Mircea Eliade şi Charles H. Long, University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 20–38.

** *Regele moare*, în *Teatru*, vol. III, trad. Dan C. Mihăilescu, Editura Univers, Bucureşti, 1996 (*n.ed.*).

portant pentru noi este să stabilim ce anume a acceptat și ce a ignorat sau a respins. Aceasta nu e, prin urmare, o problemă de depistare a *surselor*, ci o întreprindere mai incitantă: de examinare a modului de înnoire a universului imaginar creativ al lui Ionesco prin contactul cu universuri religioase exotice și tradiționale.)

Dar există situații când numai un istoric al religiilor poate descoperi o anumită semnificație secretă a unei creații culturale, fie clasică sau contemporană. De exemplu, numai un istoric al religiilor poate percepe faptul că există o surprinzătoare analogie structurală între *Ulise** al lui James Joyce și anumite mituri australiene aparținând categoriei eroului totemic. Și, întocmai cum peregrinările nesfârșite și întâlnirile întâmplătoare ale eroilor culturali australieni par monotone celor familiarizați cu mitologiile polineziene, indo-europene sau nord-americane, tot astfel călătoriile lui Leopold Bloom din *Ulise* par monotone unui admirator al lui Balzac sau al lui Tolstoi. Dar un istoric al religiilor știe că peregrinările și performanțele obositoare ale strămoșilor mitici dezvăluie australianului o istorie magnifică în care este implicat existențial — lucru care poate fi spus și despre călătoria aparent anostă și banală a lui Leopold Bloom în orașul natal. Și, din nou, numai un istoric al religiilor poate surprinde asemănările frapante dintre teoriile australiene și cele platonice ale reincarnării și amneziei. La Platon, a învăța înseamnă a-ți aduce aminte. Obiectele fizice ajută sufletul să se retragă în sine și, printr-un fel de „întoarcere“, să redescopere și să reintre în posesia cunoașterii originare pe care o avusese în ipostaza nepământească. Acum, novicele australian descoperă prin inițiere că a mai fost aici într-un timp mitic; a fost aici sub forma

* *Ulysses*, trad. Mircea Ivănescu, Editura Univers, București, 1984 (n.ed.).

strămoșului mitic. Prin inițiere, reînvață să facă acele lucruri pe care le-a făcut la început, când a apărut pentru prima dată ca ființă mitică.

Ar fi inutil să dau mai multe exemple. Voi adăuga numai că un istoric al religiilor poate contribui la înțelegerea unor scriitori atît de diferiți precum Jules Verne și Gérard de Nerval, Novalis și Garcíá Lorca.¹ Este surprinzător că atît de puțini istorici ai religiilor au încercat să interpreteze opere literare din perspectivă proprie. (Pentru moment, îmi amintesc doar de cartea Marylei Falk despre Novalis și de studiile lui Stig Wikander privind scriitorii francezi de la Jules Michelet la Mallarmé. Importantele monografii ale lui Duchesne-Guillemain despre Mallarmé și Valéry puteau fi scrise de orice critic literar eminent, fără să fi avut vreun contact cu istoria religiilor.) Dimpotrivă, după cum se știe, mulți critici literari, în special din Statele Unite, nu au ezitat să folosească descoperirile istoriei religiilor în operele lor hermeneutice. E suficient să ne amintim de frecventa aplicare a teoriei „mitului și ritualului“ sau de „tiparul inițiativ“ în interpretarea prozei și poeziei moderne.²

Scopul pe care îl urmăresc aici este mai modest. Voi încerca să văd dacă un istoric al religiilor poate descifra unele sensuri ascunse în așa-zisele mode culturale ale noastre, luînd ca exemplu trei curente recente în vogă, toate venind de la Paris, dar de-acum răspîndite în tot vestul Europei și chiar în Statele Unite. După cum știm, faptul că o anumită teorie sau filozofie devine populară, este la modă, *en vogue*, nu înseamnă că este o creație remarcabilă sau că este lipsită de orice valoare. Unul din aspectele fascinante ale „modei culturale“ este că nu are importanță dacă faptele în chestiune și interpretările lor sînt sau nu adevărate. Nici o critică nu poate să distrugă un curent în vogă. Există ceva „religios“ în această lipsă de permeabilitate la critică, chiar dacă numai într-un mod

îngust și sectar. Dar, chiar dincolo de acest aspect general, unele mode culturale sînt extrem de semnificative pentru un istoric al religiilor. Popularitatea lor, în special în lumea intelectuală, trădează o parte din insatisfacțiile, imboldurile și nostalgiile omului occidental.

„*Ospete totemice*“ și *cămile fabuloase*

Dau un singur exemplu: cu 50 de ani în urmă, Freud a crezut că a descoperit originea organizării sociale, a restricțiilor morale și a religiei într-o crimă primordială, mai exact în primul patricid. El a relatat povestea în cartea *Totem și tabu**. La început, tatăl își păstra toate femeile și își îndepărta fiii cînd ajungeau la o vîrstă la care îi puteau trezi gelozia. Într-o zi, fiii izgoniți și-au ucis tatăl, l-au mîncat și și-au însușit femeile acestuia. „Ospățul totemic“, scrie Freud, „poate primul festin pe care l-a sărbătorit omenirea, a fost repetarea, festivalul rememorării acestei fapte criminale demnă de toată atenția.“³ De vreme ce Freud susține că Dumnezeu nu este altcineva decît tatăl fizic sublimat, Dumnezeu însuși este cel ucis și sacrificat în jertfa totemică. „Uciderea zeului-tată este păcatul originar al omenirii. Această vină capitală este ispășită prin moartea sîngeroasă a lui Cristos.“⁴

În zadar etnologii timpului, de la W.H. Rivers și F. Boas la A.L. Kroeber, B. Malinowski și W. Schmidt, au demonstrat absurditatea unui asemenea „ospăț totemic“ primordial.⁵ În zadar au evidențiat că totemismul nu stă la baza religiei și nu este universal: nu toate popoarele au trecut printr-o fază „totemică“; că Frazer dovedise cum, dintre multele sute de triburi totemice, doar *patru*

* *Totem und Tabu*, trad. Leonard Gavriliu, Editura Mediarex, București, 1996 (n.ed.).

cunoșteau un rit ce aproxima uciderea și îngurgitarea rituală a „zeului-totem“ (Freud presupunea că ritul ar fi o trăsătură invariabilă a totemismului); și, în final, că acest rit nu are nimic de-a face cu originea sacrificiului, de vreme ce totemismul nu este deloc întâlnit în culturile mai vechi. În zadar a arătat Wilhelm Schmidt că popoarele pretotemice nu știau nimic despre canibalism, că printre ele patricidul ar fi o

imposibilitate totală din punct de vedere psihologic, sociologic și etic, [și că] ... structura familiei pretotemice și, prin urmare, a primei familii umane despre care putem spera să aflăm câte ceva prin etnologie, nu este nici promiscuitatea generală, nici căsătoria în grup, căci nici una din acestea nu a existat vreodată potrivit concluziilor celor mai cunoscuți antropologi.⁶

Freud nu a fost deloc preocupat de asemenea obiecții, iar acest dezlănțuit „roman gotic“, *Totem și tabu*, a devenit de atunci una din micile evanghelii pentru trei generații de intelectuali occidentali.

Desigur, geniul lui Freud și meritele psihanalizei nu ar trebui judecate prin prisma poveștilor de groază prezentate drept fapte istorice obiective în *Totem și tabu*. Dar e foarte semnificativ faptul că asemenea ipostaze violente au putut fi clamate drept teorii științifice veritabile, în pofida întregii critici manevrate de antropologii remarcabili ai secolului. Ceea ce a stat în spatele acestei victorii a fost, în primul rând, victoria psihanalizei înseși asupra psihologiilor mai vechi și apoi instalarea ei (din multe alte motive) ca modă culturală. Apoi, după 1920, ideologia freudiană a fost luată drept bună în totalitate. Ar putea fi scrisă o carte fascinantă despre semnificația succesului acestui „roman noir frénétique“, *Totem și tabu*. Folosind chiar instrumentele și metoda psihanalizei moderne, putem expune câteva din secretele tragice ale intelectualului occidental modern: de exemplu, profunda

insatisfacție față de formele tocite ale creștinismului istoric și dorința de a se debarasa violent de credința strămoșilor, însoțită de un ciudat sentiment de vinovăție, ca și cum el însuși ar fi ucis un Dumnezeu în care nu a putut crede, dar a cărui absență nu o poate suporta. Din acest motiv, am spus că o modă culturală este cât se poate de semnificativă, indiferent care ar fi valoarea ei obiectivă; succesul anumitor idei sau ideologii ne dezvăluie situația spirituală și existențială a tuturor celor pentru care aceste idei sau ideologii constituie un fel de soteriologie.

Desigur, există mode și în alte științe, chiar în disciplina istoriei religiilor, deși, evident, ele sînt mai puțin fascinante decît voga de care s-a bucurat *Totem și tabu*. Că tații și buncii noștri au fost fermecați de *Creanga de aur** este un fapt lesne de înțeles și destul de onorabil. Ceea ce este mai puțin comprehensibil, și poate fi explicat doar ca modă, este faptul că între anii 1900 și 1920 aproape toți istoricii religiilor căutau zeițe-mame, mama-cerealiere și demoni ai vegetației — și sigur că au găsit peste tot, în toate religiile și în folclorul popoarelor. Această căutare a Mamei — pămîntul-mamă, mama-copac, mama-cerealieră și așa mai departe — precum și a altor ființe demonice legate de vegetație și agricultură este de asemenea semnificativă pentru felul în care înțelegem nostalgiile inconștiente ale intelectualului occidental de la începutul secolului.

Dar să vă amintesc un alt exemplu de autoritate și prestigiu a modelor în istoria religiilor. De data aceasta nu este implicat vreun zeu sau vreo zeiță, vreo mamă-cerealieră sau vreun spirit vegetal, ci un animal — mai exact o cămilă. Mă refer la faimoasa jertfire a cămilei descrisă

* James George Frazer, *The Golden Bough*, trad. Octavian Nistor, Editura Minerva, București, 1980 (n.ed.).

de un anume Nilus care a trăit în a doua parte a secolului al IV-lea. Călugăr fiind, locuia la mănăstirea de pe Muntele Sinai; beduinii au atacat mănăstirea. Nilus a avut astfel posibilitatea să observe direct viața și credințele beduinilor, și a consemnat multe asemenea observații în tratatul *Masacrarea călugărilor pe Muntele Sinai*. Deosebit de dramatică este descrierea sacrificării unei cămile, „oferite“, spune el, „Luceafărului de dimineață“. Legată de un altar rudimentar făcut dintr-o grămadă de pietre, cămila e tăiată în bucăți și devorată crudă de adepți — devorată cu asemenea grabă, adaugă Nilus, „încît în scurtul interval între răsăritul Luceafărului, care marca ora începerii serviciului religios, și dispariția razelor înainte de răsăritul soarelui, întreaga cămilă — carne, oase, piele, sînge și măruntaie — e în întregime consumată“⁷. J. Wellhausen a fost primul care s-a referit la acest sacrificiu în *Reste arabischen Heidentums* (1887). Dar cel care a stabilit, ca să spunem așa, prestigiul științific unic al cămilei lui Nilus a fost William Robertson Smith. El se referă la acest sacrificiu de nenumărate ori în *Lectures on the Religions of the Semites* (1889), considerîndu-l „cea mai veche formă de sacrificiu cunoscută la arabi“⁸, și vorbește de „mărturia directă a lui Nilus privind obiceiurile arabilor din deșertul sinaitic“⁹. De atunci încolo, toți adepții teoriei sacrificiului lansate de Robertson Smith — S. Reinach, A. Wendel, A.S. Cook, S.H. Hooke — s-au referit necontenit și cu prisosință la relatarea lui Nilus. Este și mai curios faptul că pînă și oamenii de știință care nu au acceptat teoria lui Robertson Smith nu au putut — sau nu au îndrăznit — să discute problema generală a sacrificiului fără să relateze exact povestirea lui Nilus.¹⁰ De fapt, nimeni nu părea să pună la îndoială autenticitatea mărturiei lui Nilus, deși un număr mare de oameni de știință au respins interpretarea dată de Robertson Smith. Astfel, pe la începutul acestui

secol, cămila lui Nilus devenise atît de exasperant de omniprezentă în scrierile istoricilor religiilor, ale experţilor în Vechiul Testament, ale sociologilor şi etnologilor, încît G. Foucard afirma în cartea *Histoire des religions et méthode comparative*:

Se pare că nici un autor nu mai are dreptul să abordeze istoria religiilor dacă nu vorbeşte cu respect de această anecdotă. Pentru că este într-adevăr o anecdotă, ... un detaliu relatat ca ceva „marginal“; iar pe un fapt unic atît de fragil nu se poate construi o teorie religioasă valabilă pentru întreaga umanitate.¹¹

Dovedind mare curaj intelectual, Foucard şi-a rezumat poziţia metodologică:

În ceea ce priveşte cămila lui Nilus, îmi menţin convingerea că nu merită să ducă în spinare povara originilor unei părţi din istoria religiilor.¹²

Foucard avea dreptate. O meticuloasă analiză textuală şi istorică a dovedit că Nilus nu a fost autorul *Masacrării călugărilor pe Muntele Sinai*, că aceasta e o lucrare scrisă sub pseudonim, probabil în secolul al IV-lea sau al V-lea, şi, ceea ce este mai important, că textul e plin de clişee literare împrumutate din romanele elenistice; de exemplu, descrierea uciderii şi devorării cămilei — „cio-pîrînd bucăţi din trupul încă viu şi devorînd întregul animal, carne şi oase“ — nu are valoare etnologică, ci demonstrează numai cunoaşterea genului retorico-patetic al acestor romane. Totuşi, deşi aceste fapte erau cunoscute la puţină vreme după primul război mondial, mai ales graţie analizei scrupuloase a lui Karl Heussi¹³, cămila lui Nilus mai „bîntuie“ multe lucrări ştiinţifice moderne.¹⁴ Şi nu e de mirare. Această descriere concisă şi plină de culoare a ceea ce se presupune a fi forma originară a sacrificiului şi începuturile credinţei religioase a fost croită pentru a satisface toate gusturile şi vocaţiile.

Nimic nu putea fi mai măgulitor pentru intelectualii occidentali, convinși, cum erau mulți dintre ei, că omul primitiv și preistoric era aproape un animal de pradă și, în consecință, că originea religiei trebuie să reflecte o psihologie și un comportament troglodite. Mai mult decît atît, devorarea în comun a unei cămile nu putea decît să confirme afirmația multor sociologi conform căreia religia este pur și simplu un fapt social, dacă nu chiar proiecția ipostatică a societății înseși. Chiar acei oameni de știință care s-au intitulat creștini au fost într-un fel satisfăcuți de relatarea lui Nilus. Ei ar fi gata să sublinieze imensa distanță ce separă consumarea în întregime a unei cămile — inclusiv a oaselor și pielii — de sacramentele creștine hiperspiritualizate, dacă nu pur și simplu simbolice. Splendida superioritate a monoteismului și în special a creștinismului asupra tuturor convingerilor și credințelor păgîne premergătoare nu putea fi evidențiată mai convingător. Și, desigur, toți acești oameni de știință, atît creștini cît și agnostici sau atei, au fost extrem de mîndri și fericiți să fie ceea ce erau: occidentali civilizați, campioni ai infinitului progres.

Nu mă îndoiesc că analiza celor trei mode culturale recente la care m-am referit la începutul acestei lucrări se va dovedi la fel de revelatoare pentru noi, deși ele nu sînt direct legate de istoria religiilor. Desigur, nu trebuie considerate la fel de semnificative. Cel puțin una dintre ele va fi considerată depășită foarte curînd. Pentru obiectivele noastre, nu are importanță. Important este faptul că, în ultimii patru sau cinci ani, la începutul anilor '60, Parisul a fost dominat — s-ar putea spune aproape cucerit — de revista numită *Planète* și de doi autori, Teilhard de Chardin și Claude Lévi-Strauss. Mă grăbesc să adaug că nu intenționez să discut aici teoriile lui Teilhard și Lévi-Strauss. Ceea ce mă interesează este popularitatea

lor uimitoare, și mă voi referi la ideile lor numai în măsura în care pot explica motivele acelei popularități.

O revistă numită Planète

Din motive evidente, voi începe cu revista *Planète*. De fapt, nu sînt primul care a cîntărit sensul cultural al nemaiauzitei ei popularități. Cu cîtva timp în urmă, bine cunoscutul și extrem de seriosul ziar parizian *Le Monde* a dedicat două articole lungi chiar acestei probleme — neașteptatul și incredibilul succes al revistei *Planète*. Într-adevăr, circa 80 000 de abonați și 100 000 de cumpărători ai unei reviste destul de scumpe constituie un fenomen unic în Franța și o problemă de sociologie a culturii. Editorii sînt Louis Pauwels, scriitor, fost discipol al lui Gurdjieff, și Jacques Bergier, ziarist, un foarte popular expert în probleme științifice. În 1961 au publicat o carte voluminoasă, *Le Matin des magiciens**, care a devenit rapid un best-seller. De fapt, *Planète* a fost lansată din drepturile de autor cîștigate cu *Le Matin des magiciens*. Cartea a fost tradusă în engleză, dar nu a avut un impact comparabil asupra publicului anglo-american. Este un amestec ciudat de știință popularizată, ocultism, astrologie, literatură științifico-fantastică și tehnici spirituale. Dar e mai mult decît atît: cartea pretinde tacit să dezvăluie nenumărate secrete vitale — ale universului nostru, ale celui de-al doilea război mondial, ale civilizațiilor pierdute, ale obsesiei lui Hitler pentru astrologie și așa mai departe. Ambii autori sînt foarte informați, și, așa cum am mai spus, Jacques Bergier are pregătire științifică. Drept urmare, cititorul este convins că i se oferă *fapte*,

* *Dimineata magicienilor*, trad. Dan Petrescu, Editura Nemira, București, 1994 (n.ed.).

sau cel puțin ipoteze plauzibile — că, în orice caz, nu este indus în eroare. Revista *Planète* este construită pe aceleași premise și urmează același tipar: există articole despre probabilitatea planetelor populate, despre noile forme de război psihologic, despre perspectivele unui *amour moderne*, despre H. P. Lovecraft și literatura științifico-fantastică americană, despre cheile „reale” pentru înțelegerea lui Teilhard de Chardin, despre misterele lumii animale și așa mai departe.

Pentru a înțelege succesul neașteptat al cărții și al revistei, trebuie să ne aducem aminte cum se prezenta mediul cultural francez la sfârșitul anilor '50. Este cunoscut faptul că, imediat după eliberare, existențialismul a devenit extrem de popular. J.-P. Sartre, Camus, Simone de Beauvoir erau ghizii și modelele ce inspirau noua generație. Sartre în special s-a bucurat de o popularitate neegalată de vreun alt scriitor francez de la Voltaire și Diderot, Victor Hugo, sau Zola în timpul afacerii Dreyfus încoace. Marxismul însuși nu devenise o atracție reală pentru tinerii intelectuali înainte ca Sartre să-și declare public simpatiile comuniste. Din renașterea catolică franceză de la începutul anilor '20 rămăsese foarte puțin. Jacques Maritain și neotomiștii nu mai erau la modă la începutul celui de-al doilea război mondial. Singurele curente existente în interiorul catolicismului, pe lângă existențialismul creștin al lui Gabriel Marcel, erau cele care au editat, în acea vreme, grupajul destul de modest *Études Carmélitaines*, ce pune accent pe importanța experienței mistice și încuraja studiul psihologiei religiilor și simbolismului, și *Sources Chrétiennes*, care reevalua patristica grecească și insista asupra reînnoirii liturgice. Dar, desigur, aceste mișcări catolice n-au avut nici farmecul existențialismului lui Sartre, nici aureola comunismului. Mediul cultural, de la filozofie și ideologie politică la literatură, artă, cinematografie și ziaristică, era dominat de câteva idei și de un număr de

clișee: absurditatea existenței umane, alienarea, angajarea, condiția, momentul istoric și așa mai departe. Este adevărat că Sartre vorbea constant de libertate; dar în final *acea* libertate era fără sens. La sfârșitul anilor '50, războiul din Algeria a produs o adâncă insatisfacție printre intelectuali. Indiferent dacă erau existențialiști, marxiști sau catolici liberali, ei trebuiau să ia decizii personale. Mulți ani intelectualul francez a fost constrâns să-și trăiască aproape exclusiv „momentul istoric”, așa cum declarase Sartre că trebuie să facă orice individ responsabil.

În această atmosferă sumbră, anostă și oarecum provincială — deoarece se părea că numai Parisul, sau mai degrabă Saint-Germain-de-Prés, iar acum Algeria, contau cu adevărat în lume —, apariția revistei *Planète* a avut efectul unei bombe. Orientarea generală, problemele dezbătute, limbajul — toate erau diferite. Nu mai exista preocuparea excesivă pentru „condiția” existențială și „angajarea” istorică proprie fiecăruia, ci o deschidere uriașă către o lume minunată: viitoarea organizare a planetei, posibilitățile nelimitate ale omului, universul misterios în care sîntem gata să pătrundem și așa mai departe. Nu abordarea științifică în sine era cea care a stîrnit entuziasmul colectiv, ci impactul harismatic al „ultimelor descoperiri științifice” și proclamarea victoriilor lor iminente. Desigur, așa cum am mai spus, științei i se adăugau ermetismul, literatura științifico-fantastică, știrile politice și culturale. Nouă și antrenantă pentru cititorul francez era perspectiva optimistă și holistă ce cupla știința cu ezoterismul și înfățișa un cosmos viu, fascinant și misterios, în care viața omului redevenea semnificativă și promitea o perfectibilitate continuă. Omul nu mai era condamnat la o destul de sumbră *condition humaine*; dimpotrivă, era chemat să-și cucerească universul fizic și să descifreze universurile celelalte, enigmatice, dezvăluite de ocultști

și gnostici. Dar, în contrast cu toate școlile și curentele gnostice și ezoterice precedente, *Planète* nu a desconsiderat problemele sociale și politice ale lumii contemporane. Pe scurt, propaga o știință a *salvării*: informațiile științifice erau în același timp soteriologice. Omul nu mai era înstrăinat și inutil într-o lume absurdă, în care a venit din întâmplare și fără vreun scop.

Semnificația culturală a popularității lui Teilhard

Trebuie să-mi închei aici rapida analiză referitoare la succesul revistei *Planète*, deoarece îmi dau seama că multe din lucrurile pe care le-am spus în legătură cu aceasta pot fi valabile aproape în întregime și pentru voga lui Teilhard de Chardin. Ar trebui să mai adaug că nu vorbesc despre meritele științifice și filozofice ale lui Teilhard, care sînt indiscutabile, ci de succesul imens al cărților sale, toate publicate pōstum, cum se știe. Un paradox ciudat e faptul că singurul gînditor romano-catolic care și-a cîștigat o audiență masivă și responsabilă a fost împiedicat de autoritățile ecleziastice să publice chiar acele cărți care sînt astăzi best-seller-uri atît în Europa cît și în America. Ceea ce este și mai important, cel puțin o sută de volume și multe mii de articole, ce dezbat favorabil în marea lor majoritate ideile lui Teilhard de Chardin, au fost publicate în întreaga lume în mai puțin de zece ani. Dacă avem în vedere faptul că nici măcar cel mai popular filozof al acestei generații, J.-P. Sartre, nu a avut un ecou atît de puternic după 25 de ani de activitate, trebuie să recunoaștem semnificația *culturală* a succesului lui Teilhard. Nu avem nici o carte, ci doar cîteva articole privind ideile lui Louis Pauwels și Jacques Bergier (ambele articole din *Le Monde* se ocupă de popu-

laritatea revistei lor, *Planète*), în schimb majoritatea cărților și articolelor scrise despre Teilhard dezbat filozofia și concepțiile lui religioase.

Probabil că cititorii revistei *Planète* și ai lui Teilhard de Chardin nu sînt aceiași, dar au multe lucruri în comun. De la bun început, toți sînt excedați de existențialism și marxism, plictisiți de perpetua discuție despre istorie, condiție istorică, moment istoric, angajare și așa mai departe. Cititorii lui Teilhard și cei ai revistei *Planète* nu sînt atît de interesați de istorie cît sînt de *natură* și *viață*. Teilhard însuși consideră istoria un segment modest într-un proces cosmic măreț care a început o dată cu apariția vieții și va continua miliarde și miliarde de ani, pînă cînd ultima dintre galaxii va afla de vestirea lui Cristos ca Logos. Atît ideologia revistei *Planète* cît și filozofia lui Teilhard de Chardin sînt fundamental optimiste. De fapt, Teilhard este primul filozof, de la Bergson încolo, care a îndrăznit să-și exprime credința și încrederea în viață și în om. Iar cînd criticii încearcă să dovedească faptul că ideile de bază ale lui Teilhard nu reprezintă o parte legitimă a tradiției creștine, ei scot de obicei în evidență optimismul, credința lui într-o evoluție plină de sens și nelimitată, precum și ignorarea păcatului originar și a răului în general.

Dar, pe de altă parte, oamenii de știință agnostici care îl citesc pe Teilhard admit că au înțeles pentru prima dată ce poate să însemne să fii religios, să crezi în Dumnezeu și chiar în Isus Cristos și în sacrameente. Este adevărat că Teilhard a fost primul autor creștin care și-a expus credința în termeni accesibili și semnificativi atît pentru un om de știință agnostic, cît și pentru un ignorant în probleme religioase. Pentru prima dată în acest secol, masele agnostice și ateiste de europeni avînd pregătire științifică înțeleg despre ce vorbește un creștin. Aceasta nu se datorează faptului că Teilhard este om de știință. Înaintea lui au existat mulți oameni mari de știință care

nu și-au ascuns credința creștină. Ceea ce este nou la Teilhard și ceea ce îi explică popularitatea, cel puțin în parte, este faptul că și-a bazat credința creștină pe studiul și înțelegerea științifică a naturii și vieții. El vorbește despre „puterea spirituală a materiei” și mărturisește că are o „atracție extraordinară pentru tot ce mișcă în masa întunecată a materiei”. Această *iubire* a lui Teilhard pentru substanța cosmică și viața cosmică pare să-i impresioneze mult pe oamenii de știință. El admite candid că a fost întotdeauna „panteist” prin temperament și „mai puțin copil al cerului decât fiu al pământului”. Chiar cele mai rafinate și mai absconse instrumente științifice — computerul, de exemplu — sînt elogiute de Teilhard, pentru că le consideră auxiliii și promotoare ale vieții.

Dar nu se poate vorbi pur și simplu despre „vitalismul” lui Teilhard, deoarece el este un om religios, iar pentru el viața este *sacră*; mai mult decât atît, materia cosmică în sine este susceptibilă de a fi sanctificată în totalitate. Cel puțin acesta pare a fi înțelesul frumosului text intitulat „Liturgia de la capătul lumii”. Cînd Teilhard vorbește despre pătrunderea Logosului cosmic în galaxii, cea mai fantastică exaltare a unui bodhisattva pare, prin comparație, modestă și lipsită de imaginație. Deoarece la Teilhard galaxiile în care va fi predicată credința lui Cristos milioane de ani de-acum înainte sînt *reale*, sînt materie vie: ele nu sînt iluzorii, și nici măcar efemere. Într-un articol din revista *Psyche*, Teilhard a mărturisit odată că pur și simplu nu poate crede într-un sfîrșit catastrofic al lumii — nici acum, nici după miliarde de ani; că nu poate crede nici în cea de-a doua lege a termodinamicii. Pentru el, universul era real, viu, plin de sens, creativ, sacru — și, dacă nu etern în sens filozofic, cel puțin infinit ca durată.

Putem înțelege acum motivul imensei popularități a lui Teilhard: el nu numai că stabilește o punte între știință și creștinism; nu numai că prezintă o viziune optimistă a evoluției umane și cosmice și insistă în special

asupra valorii excepționale a felului de-a fi al omului în univers; *el dezvăluie totodată sacralitatea ultimă a naturii și vieții*. Omul modern nu este numai străin de sine; este în același timp străin de natură. Sigur că nu ne putem întoarce la o „religie cosmică” demodată încă în vremea profeților, iar mai târziu persecutată și suprimată de creștini. Nu ne putem întoarce nici la o abordare romantică sau bucolică a naturii. Dar nostalgia după o pierdută solidaritate mistică cu natura îl mai obsedează pe omul occidental. Iar Teilhard i-a deschis o perspectivă nesperată, în care natura este încărcată de valori religioase, chiar dacă își păstrează realitatea complet „obiectivă”.

Voga structuralismului

Nu voi spune prea multe despre cea de-a treia modă recentă, a lui Claude Lévi-Strauss, deoarece se află în corelație cu interesul mai larg pentru lingvistica structurală și structuralism în general. Indiferent ce credem despre concluziile lui Lévi-Strauss nu putem să nu recunoaștem meritele operei sale. Personal, îl consider important în primul rând din următoarele motive: 1. deși antropolog prin formație și profesie, este esențialmente filozof, nu se teme de idei, de teorii și de limbajul teoretic; prin urmare, îi forțează pe antropologi să *gîndească*, și chiar să gîndească temeinic. Pentru un antropolog care gîndește empiric, aceasta este o adevărată calamitate, dar un istoric al religiilor nu poate fi decît încîntat de nivelul teoretic înalt pentru care optează Lévi-Strauss cînd discută un material considerat primitiv; 2. chiar dacă cineva nu acceptă *in toto* demersul structuralist, critica adusă de Lévi-Strauss istorismului antropologic este oportună. Prea mult timp și energie au fost consumate de antropologi în încercarea de a reconstitui *istoria* cul-

turilor primitive, și foarte puțin pentru *înțelegerea sensului lor*; în fine, Lévi-Strauss este un excelent scriitor; *Tristes tropiques** este o carte mare — după opinia mea lucrarea lui cea mai importantă. Mai mult decît atît, Lévi-Strauss este ceea ce aş putea numi un „enciclopedist modern“, în sensul că e familiarizat cu un număr mare de descoperiri, creații și tehnici moderne; de exemplu, cibernetica și teoria comunicării, marxismul, lingvistica, arta abstractă și Béla Bartók, muzica dodecafonică și „noul val“ al romanului francez și așa mai departe.

Este foarte probabil ca unele din aceste izbînzii să fi contribuit la popularitatea lui Lévi-Strauss. Interesul lui față de atît de multe căi moderne de gîndire, simpatiile marxiste, sensibilitatea cu care i-a perceput pe Ionesco sau Robbe-Grillet — acestea nu sînt calități de neglijat în ochii generației tinere de intelectuali. Dar, după opinia mea, motivele popularității lui Lévi-Strauss trebuie căutate în primul rînd în antiexistențialismul și neopozitivismul lui, în indiferența față de istorie și exaltarea „lucrurilor“ materiale — a materiei. Pentru el, „la science est déjà faite dans les choses“: știința este materializată în lucruri, în obiectele materiale. Logica este prefigurată în natură. Cu alte cuvinte, omul poate fi înțeles fără a lua în considerație *conștiința*. *La Pensée sauvage* prezintă o gîndire fără gînditori și o logică fără logicieni.¹⁵ Aceasta înseamnă deopotrivă neopozitivism și neonominalism, dar în același timp înseamnă ceva mai mult. Înseamnă o reabsorbție a omului în natură — evident, nu o natură dionisiacă sau romantică, sau chiar pulsiunea erotică oarbă, pasională a lui Freud, ci natura care e stăpînită de fizica nucleară și de cibernetică, o natură redusă la structurile ei fundamentale; iar aceste structuri sînt aceleași atît în

* *Tropice triste*, trad. Eugen Schileru și Irina Pîslaru-Lukacsik, Editura Științifică, București, 1968 (n.ed.).

substanța cosmică, cât și în mintea omului. Așa cum am mai spus, nu pot să discut aici teoriile lui Lévi-Strauss. Dar aş vrea să-i amintesc cititorului una dintre cele mai distinctive caracteristici ale romancierilor francezi aparținând „noului val“, în particular lui Robbe-Grillet: importanța „lucrurilor“, a obiectelor materiale — în ultimă instanță, prioritatea spațiului și naturii — și indiferența față de istorie și timpul istoric. Atît la Lévi-Strauss, pentru care „la science est déjà faite dans les choses“, cât și la Robbe-Grillet, sîntem martorii unei noi epifanii a „les choses“ — ridicarea naturii materiale la rang de realitate unică atotcuprinzătoare.

Astfel, toate cele trei mode recente par să aibă ceva în comun: reacția drastică la existențialism, indiferența față de istorie, exaltarea naturii materiale. Desigur, este o mare distanță între entuziasmul științific oarecum naiv al revistei *Planète* și iubirea mistică a lui Teilhard pentru materie și viață și încrederea lui în miracolele științifice și tehnologice ale viitorului; și este o și mai mare distanță între concepțiile despre om ale lui Teilhard și cele ale lui Lévi-Strauss. Dar ceea ce am numi la ei „lumi imaginate“ — acestea sînt oarecum similare: în toate cele trei situații sîntem confrunțați cu un fel de *mitologie a materiei*, fie de tip exuberant, imaginativ (*Planète*, Teilhard de Chardin), fie de tip algebric, structuralist (Claude Lévi-Strauss).

Dacă analiza mea este corectă, antiexistențialismul și antiistorismul acestor mode cât și exaltarea naturii materiale nu sînt lipsite de interes pentru un istoric al religiilor. Faptul că sute de mii de intelectuali europeni citesc cu entuziasm *Planète* și scrierile lui Teilhard de Chardin are altă semnificație pentru un istoric al religiilor decît ar putea-o avea pentru un sociolog al culturii. Ar fi prea simplu să spunem că teroarea istoriei redevine insuportabilă și că intelectuali europeni care nu se pot refugia în nihilism, și nici nu găsesc alinare în marxism, privesc

plini de speranțe spre un nou — nou, căci este abordat științific — și harismatic cosmos. Desigur, nu putem reduce sensul acestor mode la vechea și bine cunoscuta tensiune dintre „cosmos și istorie“. Cosmosul prezentat în *Planète* și în lucrările lui Teilhard de Chardin este el însuși un produs al istoriei, pentru că este cosmosul înțeles de știință și pe cale de a fi cucerit și schimbat de tehnologie. Dar ceea ce este specific și nou e interesul aproape religios pentru structurile și valorile acestei lumi naturale, ale acestei substanțe cosmice atît de strălucit explorate de știință și transformate de tehnologie. Anti-istorismul pe care l-am identificat în toate cele trei mode nu este o respingere a istoriei ca atare; este mai degrabă un protest față de pesimismul și nihilismul unor istorici recenți. Bănuim chiar o nostalgie față de ceea ce s-ar putea numi macroistorie — o istorie planetară și, ulterior, una cosmică. Dar indiferent ce se poate spune despre această nostalgie pentru o înțelegere mai largă a istoriei, un lucru rămîne cert: fanii revistei *Planète*, ai lui Teilhard de Chardin și ai lui Lévi-Strauss nu simt acea *nausée* sartriană cînd sînt confrunțați cu obiecte naturale; nu se simt *de trop* în această lume; pe scurt, nu trăiesc experiența propriei lor condiții în cosmos așa cum o face un existențialist.

Ca toate mòdele, și aceste curente vor păli și în final vor dispărea. Dar semnificația lor reală nu va fi invalidată: popularitatea revistei *Planète*, a lui Teilhard de Chardin și a lui Claude Lévi-Strauss ne dezvăluie cîte ceva din dorințele și nostalgiile inconștiente sau semiconștiente ale omului occidental contemporan. Dacă luăm în considerație faptul că intenții oarecum similare pot fi descifrate în arta modernă, semnificația acestor curente recente pentru un istoric al religiilor devine și mai uimitoare. Într-adevăr, nu se poate să nu recunoaștem în operele unui mare număr de artiști contemporani un interes

mistuitor pentru materia ca atare. Nu voi vorbi despre Brâncuși, fiindcă dragostea lui pentru materie e bine cunoscută. Atitudinea lui Brâncuși față de piatră e comparabilă cu sollicitudinea, teama și venerația omului neolitic față de anumite pietre ce constituie pentru el hierofanii; cu alte cuvinte, și ele dezvăluie o realitate sacră și ultimă. Dar în istoria artei moderne, de la cubism la *tachisme*, sîntem martorii unui efort continuu al artistului de a se elibera de „suprafața“ lucrurilor și de a pătrunde materia pentru a-i dezvălui structurile ultime. Am mai discutat în altă parte semnificația religioasă a efortului artistului contemporan de a aboli forma și volumul, pentru a descinde, ca să zicem așa, în interiorul substanței, spre a-i dezvălui modalitățile ascunse sau larvare.¹⁶ Această fascinație pentru modurile elementare ale materiei trădează dorința eliberării de sub povara formelor moarte, nostalgia cufundării într-o lume aurorală.

Dacă analiza noastră este corectă, există o convergență clară între atitudinea artistului față de materie și nostalgiile omului occidental, așa cum pot fi ele descifrate în cele trei curente recente pe care le-am discutat. Este cunoscut faptul că, prin creațiile lor, artiștii anticipează adeseori ceea ce urmează să se întîmple — uneori după o generație sau două — în alte sectoare ale vieții sociale și culturale.

*Lumea, orașul, casa***A trăi în lumea ta*

Cu ani în urmă, unul dintre profesorii mei de la Universitatea din București a avut ocazia să asiste la o serie de prelegeri ținute de celebrul istoric Theodor Mommsen. În vremea aceea, la începutul anilor 1890, Mommsen era foarte bătrîn, dar mintea îi era încă lucidă și avea o memorie uimitoare, chiar perfectă. În prima lui prelegere, Mommsen a descris Atena din vremea lui Socrate. S-a dus la tablă și a schițat, fără să folosească nici o însemnare, planul orașului așa cum era în secolul al V-lea; apoi a indicat locul unde erau amplasate templele și clădirile publice și a arătat unde se aflau cîteva din celebrele fîntîni și dumbrăvi. Deosebit de impresionantă a fost via reconstituire a cadrului natural din *Phaidros*. După citarea pasajului în care Socrate se interesează unde stă Lysias, iar Phaidros îi răspunde că stă la Epicrates, Mommsen a indicat poziția posibilă a vilei lui Epicrates, explicînd că textul afirmă că „vila în care locuia Morychos” se afla „lîngă templul lui Zeus Olimpianul”. Mommsen a continuat să schițeze grafic drumul pe care îl făceau Socrate și Phaidros cînd se plimbau de-a lungul rîului Ilisos, și apoi a indicat locul probabil unde s-au oprit și au avut memorabilul dialog — în „oaza de liniște” unde creștea „platanul cel înalt”.

* Conferință ținută la Loyola University, Chicago, februarie 1970.

Înmărmurit de uimitoarea etalare de erudiție, memorie și intuiție literară, profesorul meu a avut o reținere în a părăsi amfiteatrul imediat după prelegere. Atunci a văzut venind un valet în vîrstă care l-a luat de braț cu delicatețe pe Mommsen, pentru a-l însoți afară din amfiteatru. În acel moment, unul dintre studenții încă prezenți a explicat că celebrul istoric nu știa cum să ajungă singur acasă. Cea mai mare autoritate în problema Atenei secolului al V-lea era complet pierdută în propriul oraș, în Berlinul wilhelminian !

Pentru ceea ce urmăresc să discut în acest articol, nu aș fi putut găsi o introducere mai bună. Mommsen ilustrează admirabil sensul existențial pentru „a trăi în lumea ta“. Lumea lui *reală*, singura relevantă și semnificativă, era lumea clasică greco-romană. Pentru Mommsen, lumea grecilor și a romanilor nu era pur și simplu *istorie*, adică trecut mort restabilit prin *anamneză* istoriografică; era lumea *lui* — acel loc în care se putea mișca, gîndi și bucura de fericirea de a trăi și de a putea crea. De fapt, nu știu dacă avea nevoie întotdeauna de un servitor care să-l conducă acasă. Probabil că nu. Ca cei mai mulți dintre creatori, trăia probabil în două lumi: universul de forme și valori pentru a cărui înțelegere și-a dedicat viața și care corespunde într-un fel lumii „cosmicizate“, și deci „sacre“, a primitivilor; și lumea „profană“ cotidiană, în care a fost „aruncat“, cum ar spune Heidegger. Dar la vîrsta aceea, Mommsen s-a simțit evident detașat de spațiul profan, neesențial, pentru el fără sens, și în ultimă instanță haotic, al Berlinului modern. Dacă se poate vorbi de amnezie cu privire la spațiul profan al Berlinului, trebuie să recunoaștem că această amnezie a fost compensată de incredibila *anamneză* a tot ceea ce compunea lumea existențială a lui Mommsen, adică universul clasic greco-roman. La bătrînețe, Mommsen trăia într-o lume de arhetipuri.

Poate că cea mai apropiată paralelă de această experiență care te face să te simți pierdut într-un spațiu necu-

noscut, haotic, îi vizează pe ahilpași, unul din triburile Aranda din Australia. Conform mitologiei lor, o ființă divină numită Numbakula le-a „cosmicizat” teritoriul, le-a creat un strămoș și le-a instituit obiceiurile. Numbakula a confecționat un toiag sacru din trunchiul unui eucalipt, a urcat la cer și a dispărut. Toiagul reprezintă axul cosmic, deoarece în jurul lui ținutul devine locuibil și e transformat într-o „lume”. Din acest motiv, rolul lui ritual este important. Ahilpașii îl iau cu ei la drum și hotărăsc încotro să se ducă după cum se înclină. Aceasta le permite, în pofida peregrinărilor continue, să se afle întotdeauna în „lumea lor” și în același timp să rămână în legătură cu cerul în care a dispărut Numbakula. Dacă toiagul se rupe, se produce o catastrofă; într-un fel, ar fi „sfârșitul lumii” și recăderea în haos. Spencer și Gillen relatează o legendă în care toiagul sacru s-a rupt și întregul trib a căzut pradă neliniștii. Oamenii au hoinărit aiurea un timp, și în cele din urmă s-au așezat pe pământ așteptând să moară.¹ Aceasta este o ilustrare excelentă a necesității de „cosmicizare” a ținutului ce urmează a fi locuit. Pentru ahilpași, o „lume” devine „lumea lor” numai în măsura în care reproduce cosmosul organizat și sanctificat de Numbakula. Ei nu pot trăi fără acest ax vertical care le asigură o „deschidere” spre transcendent și care le face totodată posibilă orientarea în spațiu. Cu alte cuvinte, nu se poate trăi în „haos”. O dată ce acest contact cu transcendentul e întrerupt și sistemul de orientare e distrus, existența în lume nu mai e posibilă — și de aceea ahilpașii își așteaptă moartea.²

Nu mai puțin dramatic e cazul tribului Bororo din Mato Grosso, Brazilia, analizat strălucit de Claude Lévi-Strauss în cartea *Tristes tropiques*. Conform tradiției, satul lor era organizat într-un fel de cerc în jurul casei bărbaților și al terenului de dans; și, totodată, era împărțit în patru sferturi prin două axe — una de la nord la sud și cealaltă de la est la vest. Această împărțire gu-

verna întreaga viață socială a satului, în special sistemul căsătoriilor și al înrudirilor. Misionarii salezieni, primii care s-au ocupat de acest trib, s-au gândit că singurul mod de a-i ajuta era să îi convingă să-și părăsească satul tradițional și să se instaleze în altul. Acești misionari caritabili și bine intenționați au construit un sat de colibe dreptunghiulare dispuse pe rânduri paralele, așa cum au crezut că le-ar fi mai comod și mai practic. Această reorganizare a distrus complet sistemul social complex al tribului Bororo, care era atât de strâns legat de planul satului tradițional, încât nu a putut supraviețui transplantării într-un mediu fizic diferit. Mai tragic a fost faptul că membrii tribului, în pofida vieții cvasinomade, s-au simțit complet dezorientați în lume de îndată ce au fost scoși din cosmologia tradițională reprezentată de planul satului. În aceste condiții, au acceptat orice explicație plauzibilă a salezienilor referitoare la universul lor nou și confuz.³

În ultimă instanță, pentru omul societății arhaice, în-suși faptul de *a trăi în lume are valoare religioasă*. Pentru că el trăiește într-o lume care a fost creată de ființe supranaturale în care satul sau casa reprezintă imaginea cosmosului. Cosmologia nu posedă încă valori și funcții profane protoștiințifice. Cosmologia, mai precis imaginile și simbolurile cosmologice care inspiră lumea locuibilă, nu este numai un sistem de idei religioase, ci și un model de comportament religios.

Modelul cosmologic al construirii orașului

Dar dacă a trăi în lume are valoare religioasă pentru omul arhaic, aceasta este rezultatul unei experiențe specifice a ceea ce se poate numi „spațiu sacru”. Într-adevăr, pentru omul religios spațiul nu este omogen; unele porțiuni ale spațiului sînt calitativ diferite. Există un spațiu sacru

— și deci puternic și semnificativ; și mai sînt alte spații care nu sînt sacre — și deci nu au structură, formă sau sens. Și aceasta nu e totul. Pentru omul religios, această neomogenitate spațială își găsește expresia în experiența unei opoziții între spațiul care e sacru — singurul spațiu *real*, existînd *realmente* — și toate celelalte spații, întinderea amorfă care îl înconjoară. Experiența religioasă a neomogenității spațiului este o experiență primordială, comparabilă cu întemeierea lumii. Pentru că este breșa făcută în spațiu și care permite constituirea lumii, deoarece dezvăluie punctul fix, axa centrală a tuturor orientărilor ulterioare. Cînd sacrul se manifestă în orice hierofanie, nu apare doar o fisură în omogenitatea spațiului; apare totodată revelarea unei realități absolute, opuse nonrealității vastei întinderi înconjurătoare. Manifestarea sacrului creează lumea din punct de vedere ontologic. În întinderea omogenă și infinită în care nu e posibil nici un punct de reper, și deci nu poate fi stabilită nici o *orientare*, hierofania dezvăluie un punct fix absolut, un *centru*.

Este, prin urmare, limpede în ce măsură descoperirea — adică revelarea — unui spațiu sacru posedă valoare existențială pentru omul religios; pentru că nimic nu poate începe, nimic nu poate fi *făcut* fără orientare prealabilă, iar orice orientare implică dobîndirea unui punct fix. Din acest motiv anume, omul religios a căutat întotdeauna să-și așeze locuința în „centrul lumii“. *Dacă lumea trebuie locuită*, ea trebuie *întemeiată* — și nici o lume nu se poate naște din haosul omogenității și relativității spațiului profan. Descoperirea sau proiectarea unui punct fix — centrul — este echivalentă cu crearea lumii. Orientarea și construirea rituală a spațiului sacru are valoare cosmogonică; pentru că ritualul prin care omul construiește un spațiu sacru este eficace în măsura în care *reproduce lucrarea zeilor*, mai precis: cosmogonia.

Istoria Romei, ca și istoria altor orașe și popoare, începe cu *întemeierea orașului*; cu alte cuvinte, *întemeierea* este echivalentă cu o *cosmogonie*. Fiecare nou oraș reprezintă un nou început al lumii. După cum știm din legenda lui Romulus, aratul unei brazde circulare, *sulcus primi-genius*, marchează temelia zidurilor orașului. Scriitorii clasici erau tentați să derive cuvântul *urbs* („oraș“) de la *urvum*, partea curbată a brăzdarului, sau de la *urvo* — „eu ar în formă de cerc“; unii l-au derivat din *orbis*, obiect curbat, glob, lume. Iar Servius menționează „obiceiul înaintașilor [care hotărâseră] că, deoarece un oraș nou se întemeia folosindu-se plugul, tot așa urma să fie distrus, prin același ritual prin care a fost întemeiat.“⁴

Centrul Romei era un spațiu gol, *mundus*, punctul de comunicare între lumea terestră și regiunile subpământene. Roscher a interpretat cândva *mundus* ca *omphalos* (adică buricul pământului); fiecare oraș ce avea un *mundus* era considerat ca fiind situat în centrul lumii, în buricul lui *orbis terrarum*. Totodată, s-a propus în mod justificat ca *Roma quadrata* să nu fie interpretată ca avînd formă pătrată, ci ca împărțită în patru. Cosmologia română era bazată pe imaginea unei *terra* împărțită în patru regiuni.⁵

Conceptii asemănătoare pot fi găsite peste tot în lumea neolitică și în epoca timpurie a bronzului. În India, orașul, la fel ca templul, este construit după înfățișarea universului. Ritualurile de întemeiere reprezintă repetarea cosmogoniei. În centrul orașului este situat simbolic Muntele Meru, muntele cosmic, împreună cu zeii supremi; și fiecare din cele patru porți principale ale orașului se află de asemenea sub protecția unui zeu. Într-un anumit sens, orașul și locuitorii acestuia sînt înălțați la un nivel supraomenesc: orașul e asimilat Muntelui Meru, iar locuitorii devin „imagini“ ale zeilor. Dar abia în secolul

al XVIII-lea orașul Jaipur a fost construit după modelul tradițional descris în *Śilpaśāstra*.⁶

Metropola iraniană avea același plan ca orașele indiene, adică era o *imago mundi*. Potrivit tradiției iraniene, universul era conceput ca o roată cu șase spițe avînd o gaură mare în mijloc, ca un buric. Textele afirmă că „țara iraniană” (*Airyanam vaejah*) este centrul și inima lumii; în consecință, este cea mai prețioasă între toate celelalte țări. Din acest motiv, Shiz, orașul în care s-a născut Zarathustra, era conceput ca sursă a puterii regale. Tronul lui Chosroes al II-lea era construit în așa fel încît simboliza universul. Regele iranian era numit „Axa Lumii” sau „Stîlpul Lumii”. Așezat pe tron în mijlocul palatului, regele era instalat simbolic în centrul orașului cosmic, Uranopolis.⁷

Acest tip de simbolism cosmic este și mai frapant în orașul Angkor din Cambodgia:

Orașul cu zidurile și șanțurile de apă reprezintă Lumea înconjurată de lanțuri de munți și de oceane mitice. Templul din centru simbolizează Muntele Meru, cele cinci turnuri înălțîndu-se precum cele cinci vîrfuri ale muntelui sacru. Altarele următoare reprezintă constelațiile pe orbita lor, adică Timpul Cosmic. Principalul act ritual impus credinciosului constă în înconjurarea clădirii în direcția prescrisă, în așa fel încît să treacă pe rînd prin fiecare etapă a ciclului solar, cu alte cuvinte să traverseze spațiul în pas cu timpul. Templul este de fapt o cronogramă, simbolizînd și controlînd cosmogonia și topografia sacră a Universului al cărui centru și cronometru ideal este.⁸

Cu unele variații, găsim același model peste tot în Asia de Sud-Est. Siamul a fost împărțit în patru provincii, cu metropola în centru; iar în centrul orașului se afla palatul regal. Astfel, țara era imaginea universului; pentru că, potrivit cosmologiei siameze, universul este un patralater

cu Muntele Meru în mijloc. Bangkokul este numit „orașul regal celestial“, „orașul zeilor“ și așa mai departe. Regele, instalat în centrul lumii, reprezenta un *cakravartin*, un cosmocrat. La fel, în Birmania, orașul Mandalay a fost construit în 1857 conform cosmologiei tradiționale, mai precis ca *imago mundi* — un patrulater cu palatul regal în centru. În China găsim același model cosmologic și aceeași relație între cosmos, stat, oraș și palat. Lumea era concepută ca un dreptunghi — China se afla în mijloc; la cele patru orizonturi se găseau patru mări, patru munți sacri și patru națiuni barbare. Orașul era construit ca un patrulater, cu trei porți pe fiecare latură și palatul în centru, corespunzând Stelei Polare. Din acest centru, suveranul perfect putea să influențeze întregul univers.⁹

Casa în centrul lumii

Este greșit să se creadă că acest simbolism cosmologic era restrâns la palate, temple și capitale regale, și că aceste simboluri erau înțelese numai de teologii erudiți ori de suveranii, conducătorii și aristocrații bogați și puternici. Din motive evidente, m-am referit la câteva din cele mai faimoase exemple de construcții arhitectonice; dar găsim același simbolism cosmologic în structura oricărei case, colibe sau cort în societățile tradiționale, chiar printre cele mai arhaice și mai „primitive“.

De fapt, de obicei nu e posibil să se vorbească despre o casă fără să se facă referire la oraș, sanctuar sau lume. În multe cazuri, ceea ce se poate spune despre casă este valabil în aceeași măsură și pentru sat sau oraș. Omologiile multiple — între cosmos, ținut, oraș, templu, palat, casă și colibă — evidențiază același simbolism fundamental: fiecare imagine de acest fel exprimă experiența existențială de *a fi în lume*, mai exact de a fi situat într-o lume

organizată și semnificativă (adică organizată și semnificativă pentru că a fost creată de ființe supranaturale). Același simbolism cosmologic, formulat în termeni spațiali și arhitectonici, influențează casa, orașul și universul. Pentru a înțelege simbolismul unei case aparținând tribului Dyak, trebuie să cunoaștem mitul cosmogonic, și anume că lumea a început ca rezultat al luptei dintre două principii opuse, zeitatea supremă, Mahatala, și șarpele de apă primordial. Căci fiecare casă este o replică a casei primordiale exemplare: este înălțată simbolic pe spinarea șarpelui de apă, acoperișul corespunde muntelui primordial pe care este întronat Mahatala, iar o umbrelă reprezintă pomul vieții. În același fel, dualismul cosmologic caracteristic religiei, culturii și societății indoneziene apare clar în structura fiecărei case indoneziene, cu despărțiri în „bărbătesc” și „femeiesc” consacrate ritual.¹⁰

Casa tradițională chineză este inspirată în mod asemănător de simbolismul cosmic. Deschizătura din acoperiș, numită „fereastra cerului”, asigură comunicarea cu cerul. Chinezii foloseau același termen pentru deschizătura din vârful cortului mongol. Acest termen — „fereastra cerului” — mai înseamnă în limba chineză „horn”. Cortul mongol se sprijină pe un stîlp central care iese prin această deschizătură de sus. Acest stîlp este identificat cu „Stîlpul Lumii”, adică cu *axis mundi*. În multe părți ale lumii, această *axis mundi* a fost reprezentată concret fie de un pilastru central ce susține casa, fie de pari izolați numiți „Stîlpii Lumii”. Cu alte cuvinte, *simbolismul cosmic se regăsește în însăși structura locuințelor obișnuite*. Casa este o *imago mundi*. Pentru că cerul a fost conceput ca un cort uriaș susținut de un stîlp central, polul cortului, sau pilonul central al casei, a fost asimilat Stîlpilor Lumii și a fost denumit ca atare.¹¹

Concepții asemănătoare se găsesc la multe triburi amerindiene, în special la cele Algonchin și Sioux. Coliba sacră unde au loc inițierile reprezintă universul. Acoperișul simbolizează bolta cerului, podeaua reprezintă pământul, cei patru pereți — cele patru direcții ale spațiului cosmic. Construcția rituală a spațiului sacru este evidențiată de un simbolism triplu: cele patru uși, cele patru ferestre și cele patru culori — toate simbolizează cele patru puncte cardinale. Construcția colibei sacre repetă astfel cosmogonia, pentru că această colibă reprezintă lumea. Totodată, putem adăuga că interdependența dintre cosmos și timpul cosmic („circular“) era resimțită atât de puternic, încât în numeroase limbi amerindiene termenul pentru „lume“ înseamnă și „an“. De exemplu, anumite triburi din California spun că „lumea este trecută“ sau că „pământul a trecut“, cu sensul: „a trecut un an“. Indienii Dakota* spun: „Anul este un cerc în jurul lumii“, adică un cerc în jurul colibei sacre.¹²

Poate că cel mai revelator exemplu de simbolism al casei se regăsește la fali, populație din Camerunul de Nord. Casa este imaginea universului și, în consecință, a microcosmosului reprezentat de om, dar reflectă în același timp toate fazele mitului cosmogonic. Altfel spus, casa nu este o construcție statică, ci are o „mișcare“ ce corespunde diverselor etape ale procesului cosmogonic. Orientarea fiecărei unități în parte (stîlpul central, pereții, acoperișul), precum și poziția uneltelor și a mobilei, este legată de mișcările locatarilor și de poziția lor în casă. Adică membrii familiei își schimbă locurile în interiorul locuinței în funcție de anotimpuri, momentul zilei și diversele modificări ale statutului familial sau social.¹³

Am vorbit destul despre semnificația religioasă a spațiilor de locuit umane pentru ca anumite concluzii să de-

* Altă denumire pentru amerindienii Sioux — vezi mai sus (*n.ed.*).

vină aproape evidente. Întocmai ca orașul sau sanctuarul, casa este sanctificată, în întregime sau parțial, printr-un simbolism sau ritual cosmologic. De aceea, stabilirea într-un loc — prin construirea unui sat sau pur și simplu a unei case — reprezintă o decizie serioasă, pentru că implică însăși existența omului; pe scurt, omul trebuie să-și creeze propria lume și să-și asume responsabilitatea păstrării și înnoirii ei. O locuință nu se schimbă ușor, pentru că nu este ușor să-ți abandonezi lumea. O casă nu este un obiect, o „mașină în care locuiești”; *este universul pe care omul și-l construiește pentru sine imitînd creația paradigmatică a zeilor, cosmogonia*. Fiecare construcție și fiecare inaugurare a unei noi locuințe sînt echivalente într-o oarecare măsură cu un nou început, cu o nouă viață. Și fiecare început repetă începutul primordial, cînd universul a văzut pentru prima dată lumina zilei. Chiar în societățile moderne, cu gradul lor înalt de desacralizare, bucuria și veselia ce acompaniază stabilirea într-o casă nouă mai păstrează amintirea exuberanței festive care, cu mult timp în urmă, însoțea momentul de *incipit vita nova*.

Israel, pămînt sacru

Nu cred că putem renunța la toate aceste credințe și experiențe din pricină că aparțin trecutului și nu au nici o importanță pentru omul modern. Înțelegerea științifică a spațiului cosmic — spațiu care nu are centru și este infinit — nu are nimic de-a face cu experiența existențială a trăirii într-o lume familiară care are sens. Chiar un popor orientat *istoric*, precum evreii, nu a putut trăi fără un cadru cosmologic comparabil cu unele modele aduse de mine în discuție. Și evreii cred că Israelul este situat în centrul lumii și că piatra de temelie din Templul Ieru-

salimului reprezintă temelia lumii. Roca Ierusalimului a ajuns pînă la apele subterane (*tehom*). Templul era situat exact deasupra acestui *tehom*, echivalentul ebraic al babilonianului *apsu*, apele primordiale de dinaintea Creației. *Apsu* și *tehom* simbolizează haosul acvatic, modalitatea preformală a materiei cosmice și, în același timp, lumea morții, a tot ce precedă și urmează vieții. Roca Ierusalimului desemnează astfel punctul de intersecție și comunicare dintre lumea subterană și pămînt. Mai mult decît atît, această imagine verticală este omologată spațiului orizontal, după cum regiunile subpămîntene pot fi legate de regiunile deșertice necunoscute care înconjoară teritoriul locuit; adică lumea subterană peste care cosmosul este ferm statornicit corespunde haosului ce se întinde dincolo de limitele orașului.¹⁴

În consecință, Ierusalimul este:

acel loc unic pe pămînt care se află cel mai aproape de cer; pe orizontală este centrul lumii geografice, iar pe verticală punctul de mijloc între lumea de deasupra și lumea de dedesubt, locul unde ambele se află cel mai aproape de suprafața pămîntului, cerul fiind doar cu 2–18 mile deasupra pămîntului Ierusalimului, apele *tehom*-ului aflîndu-se la numai o mie de coți sub lespedea Templului. Pentru un evreu, a călători la Ierusalim înseamnă a urca pînă la punctul unde „fierbe” creația, matrice a tot și toate, centru și sursă a realității, loc al binecuvîntării prin excelență.¹⁵

Din această cauză, Israelul este, cum spune Rabinul Nachman din Bratislava, „adevăratul centru spiritual al vieții și, prin urmare, al înnoirii lumii, ... izvorul bucuriei, perfecțiunea înțelepciunii, ... puterea pură și vindecătoare a pămîntului”¹⁶. Forța vitală a pămîntului și a Templului este exprimată într-o varietate de feluri, iar adesea rabinii par să se întreacă în dispute și exagerări. În același sens, un text rabinic afirmă că „atunci cînd

Templul s-a năruit, binecuvîntarea s-a depărtat de lume“. Așa cum un istoric al religiilor, Jonathan Z. Smith, interpretează această tradiție rabinică,

Templul și ritualul acestuia servesc drept pilaștri cosmici sau drept „stîlp sacru“ care susțin lumea. Dacă serviciul divin este întrerupt sau tulburat, dacă se face vreo greșală, atunci lumea, binecuvîntarea, fertilitatea, tot ce ține cu adevărat de creația care pornește din Centru, va pătimi în mod similar. Precum stîlpul sacru al ahilpașilor, ... mutarea Centrului și a puterii acestuia înseamnă ruperea legăturii dintre realitate și lumea care depinde de Pămîntul Sacru. Fie prin eroare, fie prin exil, ruperea acestei relații reprezintă un dezastru cosmic.¹⁷

Diferiți oameni de știință și scriitori evrei contemporani, precum Chaim Raphael, David Ben-Gurion, Richard L. Rubenstein și Jonathan Smith, utilizează imagini cosmologice asemănătoare cînd încearcă să redea ce a însemnat Exilul pentru evrei. „Cît timp exilul este un eveniment ce poate fi fixat cronologic după anul 70 d.Cr.“, scrie Jonathan Smith, „el este înainte de toate un eveniment în întregime mitic: întoarcerea la haos, desfacerea creației, separarea de divinitatea analogă catastrofei totale a potopului primordial.“¹⁸ Pierderea Ierusalimului, scrie Chaim Raphael, a însemnat mai mult decît evenimentul istoric al izgonirii evreilor în exil: „Dumnezeu însuși era în exil. Lumea și-a ieșit din ale ei. Distrugerea era simbolul lumii.“¹⁹ Desigur, un „Dumnezeu fără adăpost“, existența unui Dumnezeu exilat sînt imagini folosite anterior de Rabinul Akiba în secolul I; dar este foarte semnificativ faptul că ele sînt atît de populare astăzi. Jonathan Eibenschutz, talmudist din secolul al XVIII-lea, scrie: „Dacă nu ne e dat Ierusalimul ... de ce ne-ar fi dată viața? ... Desigur, am trecut din viață în moarte. Și reversul poate fi adevărat. Cînd Domnul va înapoia robia

Sionului, ne vom înălța din moarte la viață.“²⁰ Este uimitor că

pînă și la sioniștii așa-ziși atei, laici, profund marxiști, care au întemeiat primele kibbutzuri, religia „pămîntului și a muncii“ este o revenire la vechiul limbaj al centrului recuperat, al vieții împărtășite cu pămîntul. Astfel, de exemplu, A.D. Gordon, considerat de mulți liderul comunitarilor laici la începutul secolului al XX-lea, le descrie experiența într-un limbaj scilicet, amintind de copaci cosmici, centre ale lumii și altele: „Vrem viață“, scrie A.D. Gordon, „nici mai mult, nici mai puțin decît pe ea, propria noastră viață hrănindu-se din resursele noastre vitale, de pe cîmpiile și de sub cerurile Patriei noastre. ... Venim în Patria noastră pentru a fi plantați în pămîntul din care am fost deșrădăcinați. ... Este datoria noastră să ne concentrăm toată puterea asupra acestui obiectiv central. ... Ceea ce căutăm să întemeiem în Palestina este un popor evreu nou, re-creat.“²¹

Religii cosmice și credințe biblice

Aș putea spori cu ușurință numărul citatelor și, desigur, aș putea adăuga multe exemple asemănătoare din alte culturi moderne. Am subliniat simbolismul cosmologic al evreilor pentru că e mai puțin cunoscut;²² de fapt, iudaismul și într-o anumită măsură creștinismul sînt privite în general ca fiind aproape în totalitate religii istorice, adică orientate în timp. Pămîntul Israelului, cu Ierusalimul și Templul în centru, este o țară sacră, pentru că are o istorie sacră, care constă dintr-o serie lungă și fabuloasă de evenimente puse la cale și duse la bun sfîrșit de Iehova pentru binele poporului său. Dar acest fapt e valabil în multe alte religii, atît primitive, cît și orientale. Pămîntul triburilor Aranda, Dyak și Bororo este sacru

deoarece a fost creat și organizat de ființe supranaturale: cosmogonia este doar începutul unei istorii sacre, urmate de crearea omului și de alte evenimente mitice.

Nu e necesar să discut aici asemănările și deosebiriile dintre religiile cosmice, așa-zise primitive, și credințele biblice istorice. Ceea ce este relevant pentru tema noastră este că pretutindeni se găsesc aceleași concepții fundamentale despre nevoia de a trăi într-o lume inteligibilă și semnificativă, iar noi considerăm că această concepție se naște în ultimă instanță din experiența unui spațiu sacru. Ne putem întreba în ce sens asemenea experiențe ale spațiului sacru al caselor, orașelor și țărilor mai sînt relevante pentru omul modern desacralizat. Știm cu certitudine că omul nu a trăit niciodată într-un spațiu izotrop conceput de matematicieni sau de fizicieni, adică un spațiu avînd aceleași proprietăți în toate direcțiile. Spațiul locuit de om este *orientat*, și deci anizotrop, pentru că fiecare dimensiune și direcție are valoare specifică; de exemplu, de-a lungul axei verticale, „sus” nu are aceeași valoare cu „jos”; de-a lungul axei orizontale, stînga și dreapta pot avea valori diferite. Întrebarea este dacă experiența spațiului orientat cît și alte experiențe asemănătoare ale spațiilor organizate intenționat (spre exemplu, diversele spații rezervate artei și arhitecturii) au ceva în comun cu spațiul sacru cunoscut de *Homo religiosus*.

Fără îndoială, aceasta este o întrebare dificilă — dar *de la cine* am putea aștepta răspuns? Desigur, nu de la cineva care nu este conștient de ceea ce înseamnă spațiu sacru și care ignoră total symbolismul cosmic al locuinței tradiționale. Din nefericire, aceasta se întîmplă foarte des.

Aș dori să închei, amintindu-vă de celebrul proces care a urmat primei expoziții a lui Brâncuși la Armory Show, New York. Oficialitățile vamale din New York au refuzat să admită că unele sculpturi ale lui Brâncuși — cum ar fi *Domnișoara Pogany* și *Muză* — erau într-adevăr opere de artă, și le-au fixat taxe ridicate, considerîn-

du-le blocuri de marmură. Nu trebuie să fim peste măsură de aspri în judecarea agenților vamali newyorkezi, pentru că în timpul procesului care a urmat pentru stabilirea taxei lucrărilor lui Brâncuși, cel puțin unul din criticii americani de frunte a declarat că *Domnișoara Pogany* și *Muză* erau doar piese de marmură lustruită!

Arta lui Brâncuși reprezenta o asemenea noutate, încât, în 1913, nici măcar unii experți nu au fost capabili să o înțeleagă. Tot astfel, simbolismul cosmic al spațiului sacru este atît de vechi și de familiar, încît mulți nu îl pot încă accepta.

*Mitologiile morții. Introducere**

Mituri despre originea morții

Evocînd diversele momente cruciale din viața unui bărbat australian, W. Lloyd Warner scrie:

Înainte nașterii, personalitatea lui este pur spirituală; devine pe deplin profană sau nespirtuală în prima perioadă a vieții, cînd este asociat femeilor, apoi devine treptat din ce în ce mai ritualizată și sacră pe măsură ce individul înaintează în vîrstă și se apropie de moarte; iar în clipa morții devine pe deplin spirituală și sacră.¹

Indiferent ce ar gîndi despre moarte, e sigur că o mare parte din contemporanii noștri *nu* vor fi de acord cu ideea că moartea este un mod de viață „pe deplin spiritual și sacru“. Pentru cei mai mulți atei, moartea era goală de orice semnificație religioasă chiar înainte ca viața să-și fi pierdut înțelesul. Pentru unii, descoperirea banalității morții anticipa descoperirea absurdității și lipsei de sens a vieții. Așa cum se relatează că ar fi spus un psihanalist britanic anonim: „Ne naștem nebuni; apoi dobîndim moralitate, devenim stupizi și nefericiți; apoi murim.“

Această ultimă propoziție — „Apoi murim“ — exprimă admirabil felul cum își înțelege destinul omul occidental, dar e o înțelegere oarecum diferită de cea pe care o găsim în multe alte culturi. Și acolo oamenii se

* Conferință ținută la Congresul anual al American Academy of Religion, Chicago, noiembrie 1973.

străduiesc să pătrundă misterul morții și să-i descifreze înțelesul. Nu cunoaștem nici o singură cultură în care o asemenea propoziție — „Apoi murim“ — să nu fie luată drept bună. Dar această banală afirmare a mortalității omului este doar o platitudine pretențioasă dacă este izolată din contextul mitologic. O propoziție de încheiere coerentă și semnificativă ar fi: „... și *prin urmare* murim“. Într-adevăr, în cele mai multe culturi tradiționale, apariția morții este prezentată ca un accident neobișnuit care a avut loc la începuturi. Moartea nu era cunoscută primilor oameni, strămoșilor mitici, și este consecința a ceva care s-a petrecut în timpurile străvechi.² Pe măsură ce omul află cum a apărut moartea pentru prima dată în lume, ajunge să înțeleagă și cauza propriei mortalități: omul moare pentru că s-a întâmplat cutare și cutare lucru la începuturi. Oricare ar fi detaliile acestui mit al primei morți, mitul însuși este cel care oferă oamenilor o explicație a propriei mortalități.

După cum se știe, există doar câteva mituri care explică apariția morții ca o consecință a încălcării de către om a unei porunci divine. Oarecum mai cunoscute sînt miturile ce leagă mortalitatea de un act crud și arbitrar al unei ființe demonice. Aceste teme mitice se găsesc, spre exemplu, la triburile australiene și în mitologiile din Asia Centrală, Siberia și America de Nord, în care mortalitatea este introdusă în lume de un adversar al Creatorului.³ În contrast cu aceasta, cele mai multe mituri ale societăților arhaice explică moartea ca o întâmplare absurdă și/sau ca o consecință a unei alegeri necugetate făcute de primii strămoși. Cititorul își poate aminti numeroase povești de tipul „Doi vestitori“ sau „Vestea care a dat greș“, întâlnite în special în Africa.⁴ Conform acestor povești, Dumnezeu l-a trimis pe cameleon strămoșilor cu vestea că vor fi nemuritori, și pe șopîrlă cu vestea că

vor muri. Dar cameleonul a zăbovit pe drum, iar șopîrla a sosit prima. După ce a transmis vestea, moartea a pătruns în lume.

Rareori întîlnim o ilustrare mai adecvată a absurdității morții. Poți crede că citești o pagină dintr-un autor existențialist francez. Este adevărat, trecerea de la ființă la ne-ființă este atît de disperant de incomprehensibilă, încît orice „explicație” ridicolă este mult mai convingătoare, fiind ridicol de absurdă. Desigur, astfel de mituri presupun o teologie a Cuvîntului atent elaborată: Dumnezeu nu a putut să schimbe verdictul pentru simplul motiv că, o dată rostite, cuvintele *au creat* realitatea.

La fel de dramatice sînt miturile ce relatează apariția morții o dată cu o faptă necugetată a strămoșilor mitici. Spre exemplu, un mit melanezian spune că, pe măsură ce înaintau în viață, primii oameni și-au lepădat precum șerpilor pieile și au ieșit întineriți. Dar odată, o bătrînă, revenind acasă întinerită, nu a fost recunoscută de propriul copil. Ca să-l împace, și-a repus vechea piele, și de atunci încoace oamenii au devenit muritori.⁵ În fine, vă amintesc și de frumosul mit indonezian al Pietrei și al Bananei. La început, cerul era foarte aproape de pămînt, iar Creatorul trimitea daruri oamenilor la capătul unei frînghii. Într-o zi a trimis o piatră. Dar strămoșii nu o voiau cu nici un chip, și au strigat către Ziditor: „Ce să facem cu această piatră? Dă-ne altceva.” Dumnezeu a ascultat; ceva mai tîrziu a trimis o banană, pe care au acceptat-o cu bucurie. Atunci strămoșii au auzit din cer o voce spunînd: „Pentru că ați ales banana, viața voastră va fi precum a ei. Cînd bananierul rodește, tulpina-mamă moare; tot așa veți muri și voi, iar copiii voștri vă vor lua locul. Dacă ați fi ales piatra, viața voastră ar fi fost precum viața pietrei, neschimbătoare și nemuritoare.”⁶

Acest mit indonezian ilustrează pertinent dialectica misterioasă a vieții și morții. Piatra simbolizează indestructibilitatea și, în consecință, continuitatea nelimitată a sinelui. Dar piatra este totodată și simbolul opacității, inerției și imobilității, în timp ce viața în general, și condiția umană în particular, se caracterizează prin *creativitate* și *libertate*. Pentru om, aceasta înseamnă în ultimă instanță creativitate și libertate spirituală. Astfel, moartea devine parte a condiției umane; fiindcă, așa cum vom vedea imediat, experiența morții este cea care face inteligibilă noțiunea de *spirit* și de *ființe spirituale*. Pe scurt, indiferent care a fost cauza primei morți, omul a devenit el însuși și și-a putut împlini destinul doar ca ființă pe deplin conștientă de propria-i mortalitate.

Bătrînul Henry James, tatăl lui William și Henry, a scris odată că „primul și cel mai mare serviciu pe care îl face Eva lui Adam este de a-l scoate din Rai“. Aceasta este fără îndoială viziunea modernă occidentală asupra acestei catastrofe primordiale — pierderea paradisului și a nemuririi. În nici o cultură tradițională moartea nu e privită ca binecuvîntare. Dimpotrivă, în societățile arhaice mai putem găsi ideea perenității omului, mai precis, convingerea că omul, deși nu mai e nemuritor, ar putea trăi nelimitat numai dacă un agent ostil nu i-ar pune capăt vieții. Cu alte cuvinte, o *moarte naturală* este pur și simplu de neconceput. La fel cum și-au pierdut nemurirea strămoșii, prin întîmplare sau intrigă demonică, tot astfel omul moare în prezent, deoarece cade victimă magiei, duhurilor sau altor agresori supranaturali.

Totuși, în multe culturi arhaice, cum sugerează cu atîta eleganță mitul Pietrei și Bananei, moartea e considerată un complement necesar al vieții. În esență, aceasta înseamnă că moartea schimbă statutul ontologic al omului. Separarea sufletului de trup aduce cu sine un nou

mod de a fi. De-acum încolo omul este redus la o existență spirituală: devine un duh, un „spirit“.

Symbolismul cosmologic al riturilor funerare

În multe culturi există credința că separarea trupului de suflet produsă de prima moarte a fost însoțită de o modificare structurală a întregului cosmos: cerul s-a îndepărtat și mijlocul de comunicație dintre cer și pământ a fost distrus (copacul, liana sau scara ce lega cerul de pământ, a fost tăiat, muntele cosmic a fost netezit). De atunci nu se mai poate ajunge la zei cu ușurință, cum se putea înaintea; acum zeii locuiesc departe, retrași în cerul cel mai înalt, unde numai șamanii sau vracii pot ajunge în timpul extazului, adică în „spirit“.⁷

Există totodată și credința că, atunci când omul a fost făcut, Creatorul i-a dat suflet iar pământul i-a dat trup. În momentul morții, aceste două elemente se întorc fi-rește la sursele lor: trupul în pământ, iar sufletul la autorul celest.⁸

Astfel de analogii între cosmogonie, antropogonie și moarte indică, ca să spunem așa, virtualitățile „creative“ ale actului morții. Pentru că, printre societățile arhaice, e bine cunoscut faptul că moartea nu e considerată *reală* atîta timp cît ceremoniile funerare nu sînt săvîrșite cum se cuvine. Altfel spus, constatarea morții fiziologice este doar un semnal că trebuie îndeplinită o nouă serie de ritualuri, pentru a „crea“ noua identitate a celui decedat. Trupul trebuie pregătit în așa fel încît să nu poată fi re-însuflețit prin magie și să devină un instrument de performanțe malefice. Și, mai important, sufletul trebuie dirijat spre noul sălaș și integrat prin ritual în comunitatea locuitorilor acestuia.

Din păcate, știm foarte puțin despre simbolismul religios al ceremoniilor funerare la societățile arhaice și tradiționale. Ne dăm seama de gradul nostru de ignoranță când, cu puțin noroc, vreun antropolog contemporan are ocazia să fie martorul unui ritual funerar și să primească explicații. Așa s-a întâmplat cu antropologul columbian Reichel-Dolmatoff care, în 1966, a asistat la îngroparea unei fete tinere din tribul Kogi, în Sierra Nevada de Santa Maria. Descrierea publicată de el este încă insuficient cunoscută; merită cu siguranță să fie rezumată aici.

După alegerea locului pentru mormânt, șamanul (*máma*) execută o serie de gesturi rituale și spune: „Iată satul Morții. Iată casa ceremonială a Morții. Iată pîntecul. Voi descuia casa. Casa este închisă și urmează să o deschid!“ După aceea anunță: „Casa este deschisă!“, și arată oamenilor locul unde trebuie să sape mormântul. Pe fundul mormântului se pun pietre mici verzi, scoici și o cochilie de melc. Apoi șamanul încearcă zadarnic să ridice trupul, lăsînd impresia că e foarte greu; reușește abia la a doua încercare. Trupul e așezat cu capul la răsărit; el „închide casa“, adică închide mormântul. Urmează alte mișcări rituale în jurul mormântului, iar în final se întorc cu toții în sat. Ceremonia durează aproximativ două ore.

Așa cum a remarcat Reichel-Dolmatoff, arheologul care va dezgropa mormântul în viitor va găsi un schelet cu capul la răsărit avînd cîteva pietre și scoici alături. Ritualurile și, mai presus de toate, ideologia religioasă implicată în ele nu vor fi „recuperabile“ o dată cu celelalte elemente. Mai mult decît atît, pentru un observator neavizat din zilele noastre, simbolismul ceremoniei rămîne inaccesibil dacă ignoră religia tribului Kogi în totalitate. Căci, așa cum a remarcat Reichel-Dolmatoff, „satul Morții“ și „casa ceremonială a Morții“ sînt „verbalizări“ ale cimitirului, în timp ce „casa“ și „pîntecul“

sînt „verbalizări“ ale mormîntului (aceasta explică poziția fetală a trupului așezat pe partea dreaptă). Aceste ceremonii sînt urmate de „verbalizarea“ ofrandelor de „hrană pentru morți“ și prin ritualul „deschiderii“ și „închiderii“ casei-pîntec. O purificare finală încheie ceremonia.

În plus, tribul Kogi identifică lumea — pîntecul Mamei Universale — cu fiecare sat în parte, fiecare casă de cult, fiecare locuință și fiecare mormînt. Cînd șamanul ridică un cadavru de nouă ori, aceasta înseamnă revenirea la starea fetală parcurgînd cele nouă luni de gestație în ordine inversă. Și deoarece mormîntul este asimilat lumii, ofrandele funerare capătă semnificație cosmică. Mai mult decît atît, ofrandele, „hrană pentru morți“, au și semnificație sexuală, pentru că în mituri și vise, ca și în ceremoniile nupțiale, mîncatul simbolizează actul sexual; în consecință, ofrandele funerare constituie sămînța ce fertilizează Mama Universală. Și scoicile sînt încărcate cu un simbolism foarte complex, care nu are doar semnificație sexuală. Ele reprezintă membrii în viață ai familiei, în timp ce cochilia de melc simbolizează „perechea“ celui decedat; pentru că, dacă nu se află în mormînt, tînăra fată, o dată ajunsă pe lumea cealaltă, „va cere un soț“ — ceea ce va provoca moartea unui tînăr din trib.⁹

Anticiparea rituală și extatică a morții

Întrerupem aici analiza dezvoltată atît de pertinent de Reichel-Dolmatoff. Un asemenea exemplu arată cît de precar este modul în care înțelegem simbolismul antropocosmic ce inspiră orice înhumare tradițională și, în consecință, cît de puțin știm despre dimensiunile religioase ale morții și ale actului morții în societățile arhaice. Sîntem totuși siguri de un lucru: pretutindeni în lumea

tradițională, moartea este sau a fost considerată o a doua naștere, începutul unei existențe noi, *spirituale*. Cu toate acestea, cea de-a doua naștere nu este naturală precum prima — nașterea biologică; adică nu este „dată”, ci trebuie creată ritual. În acest sens, moartea este o *inițiere*, o pătrundere într-un nou mod de a fi. Și, cum se știe, orice inițiere constă în esență dintr-o moarte simbolică urmată de o renaștere sau o înviere.¹⁰ În plus, orice trecere de la un mod de a fi la altul implică în mod necesar un act simbolic al morții: trebuie să mori în condiția ta precedentă pentru a te naște într-o stare nouă, superioară. În riturile de inițiere ale pubertății, adolescentul moare în condiția sa naturală, biologică, și revine la viață ca ființă ce aparține unei culturi; și din acest moment are acces la valorile spirituale ale tribului. În timpul inițierii, novicii sînt considerați morți și se comportă precum duhurile.¹¹ În astfel de cazuri sîntem martorii unei anticipări destul de veridice a morții, adică o anticipare a modului de a fi al unui spirit. Prin urmare, în unele culturi există credința că numai cei care au fost inițiați corespunzător vor dobîndi o postexistență *reală*; ceilalți, fie vor fi osîndiți la starea larvară, fie vor cădea victimă unei „a doua morți”.

Nu este în intenția mea să evoc toate universurile religioase și culturale majore prilejuite de confruntarea cu moartea. Se poate discuta detaliat despre cultele strămoșilor și eroilor sau credințele și ritualurile privind întoarcerea colectivă a morților, adică acele mascarade periodice în care unii cercetători au văzut începuturile teatrului. Indiferent ce credem despre originea tragediei grecești, este sigur că ceremoniile care celebrează întoarcerea periodică a morților au inspirat spectacole complexe și dramatice care au jucat un rol considerabil în multe culturi populare.

Deosebit de creative erau experiențele extatice ale șamanilor, mai exact călătoriile lor în cer sau în lumea morților. Reprezentînd o separare momentană a sufletului de trup, extazul a fost, și încă mai este, considerat o anticipare a morții. Capabil să călătorească în lumi spirituale și să vadă ființe supraomenești (zei, demoni, spirite ale morților), șamanul a contribuit în mare măsură la cunoașterea morții:

După toate probabilitățile, multe trăsături ale „geografiei funerare” precum și unele teme ale mitologiei morții sînt rezultatul experiențelor extatice ale șamanilor. Pămînturile pe care le vede un șaman și personajele pe care le întîlnește în călătoriile lui extatice în lumea de dincolo sînt minuțios descrise chiar de șaman, fie în timpul transei, fie după aceea. Lumea necunoscută și înfricoșătoare a morții capătă astfel formă și e organizată după anumite modele. În cele din urmă, evidențiază o structură și, în decursul timpului, devine familiară și acceptabilă. În schimb, locuitorii supranaturali ai lumii morților devin *vizibili*: capătă formă, își etalează personalitatea și chiar biografia. Încetul cu încetul, lumea morților devine cognoscibilă. În ultimă analiză, relatările călătoriilor extatice ale șamanilor contribuie la „spiritualizarea” lumii morților și, în același timp, o îmbogățesc cu forme și imagini fermecătoare.¹²

Există totodată o asemănare vădită între relatările extazurilor șamanice și anumite teme epice din literaturile orale ale Siberiei, Asiei Centrale, Polineziei și ale unor triburi nord-americe.¹³ La fel cum șamanul descinde în lumea de dincolo pentru a readuce sufletul unei persoane bolnave, tot astfel se duce eroul epic în lumea morților, și, după multe încercări, reușește să readucă sufletul unei persoane moarte — precum în cunoscuta poveste a luptei lui Orfeu pentru readucerea sufletului Euridicei.

În plus, un număr mare de motive dramatice, atât în mit, cât și în folclor, conțin călătorii în regiuni fabuloase aflate dincolo de ocean sau la capătul lumii. Evident, aceste ținuturi mitice reprezintă tărîmul morții. Este imposibil de depistat originea sau „istoria” unor astfel de geografii funerare, dar toate sînt legate direct sau indirect de diferite viziuni ale celeilalte lumi, mai cunoscute fiind cea subterană, cea celestă și cea a ținutului de dincolo de ocean.¹⁴

Voi mai avea multe de spus despre aceste geografii mitice; pentru moment voi aminti alte exemple despre ceea ce se poate numi înțelegere „creativă” a morții și actului morții. De fapt, o dată interpretată ca trecere la un alt mod de existență, superior, moartea a devenit modelul paradigmatic al tuturor schimbărilor semnificative din viața omului. Asimilarea platonice a filozofiei cu anticiparea morții devine în decursul timpului o venerabilă metaforă. Dar nu acesta a fost cazul experiențelor mistice, de la extazele șamanești la cele experimentate de marii mistici ai religiilor majore. Un sfînt hindus, ca și unul creștin, „moare” în condiția profană: este „mort pentru lume”; este și cazul marilor mistici evrei și musulmani.

Toate aceste omologii creative — simboluri și metafore generate de conceperea actului morții ca model paradigmatic în orice tranziție semnificativă — subliniază funcția spirituală a morții: faptul că moartea transformă omul într-o formă de spirit, fie că este suflet, duh, trup eteric sau altceva. Dar, pe de altă parte, asemenea transformări spirituale sînt exprimate prin imagini și simboluri legate de naștere, renaștere sau înviere, adică de o viață nouă și, uneori, mai puternică. Acest paradox este implicit în primele interpretări ale actului morții ca început al unui nou mod de existență.

De fapt, există o curioasă ambivalență, dacă nu o contradicție latentă, în multe modele rituale ale confruntării cu moartea. Capacitatea spiritualizantă a morții poate fi exaltată cu entuziasm, dar dragostea pentru trup și pentru viața incarnată se dovedește mai puternică. De vreme ce se consideră adevărat, cum spunea Lloyd Warner, că bărbatul australian devine în momentul morții „pe deplin spiritual și sacru”, această transformare nu e întâmpinată cu bucurie. Mai degrabă — pretutindeni în Australia —, când cineva moare apare un sentiment de criză catastrofică. Bocitul femeilor, creșterea capului cuiva pentru a lăsa să curgă sânge și alte manifestări de durere și disperare ating o adevărată frenezie. „Durerea și furia colectivă sînt controlate doar de certitudinea și convingerea absolută că mortul va fi răzbunat.”¹⁵

Paradoxala sălășluire a sufletului morților

Majoritatea acestor idei și comportamente contradictorii sînt prilejuite de problema stabilirii sălașelor sufletului. Există o credință larg răspîndită că morții bîntuie locurile cunoscute, deși se presupune că se află concomitent în morminte și în lumea de dincolo. O astfel de sălășluire paradoxală a sufletului se explică în diferite moduri, în funcție de diversele sisteme religioase. Fie se afirmă că o parte a sufletului rămîne lîngă locuință sau lîngă mormînt, în timp ce sufletul „esențial” pleacă în tărîmul morților; sau se susține că sufletul zăbovește cîtva timp în apropierea celor vii înainte de a se alătura, în cele din urmă, comunității morților în lumea de dincolo. În pofida acestor explicații și nu numai, în cele mai multe religii există o înțelegere tacită a faptului că morții sînt prezenți simultan în mormînt și într-un tărîm spiritual. O asemenea concepție, larg răspîndită în lumea mediteraneană, a fost

acceptată așa cum se cuvine de Biserică. Menționez că ne ocupăm aici de tradiția populară precreștină, recunoscută mai târziu de Biserică. Dar aceeași idee a fost împărtășită și de cei mai riguroși teologi, precum Sfântul Ambrozie din Milano. În anul 379, când fratele acestuia, Satyrus, a murit, Ambrozie l-a îngropat lângă trupul unui martir. Marele teolog a compus următoarea inscripție funerară: „Ambrozie și-a înmormântat fratele, pe Manlius Satyrus, la stînga unui martir; ca răsplată pentru viața lui dreaptă, fie ca acest sînge sfînt să-l pătrundă și să-i îmbibe trupul.”¹⁶ Astfel, deși se presupunea că Satyrus era de-acum în *cer*, sîngele martirului mai putea „lucra” asupra lui Satyrus, cel din *mormînt*. Această credință în dubla sălășluire a morților nu are nimic de-a face cu doctrina creștină a învierii trupului; pentru că, așa cum subliniază pe bună dreptate Oscar Cullmann, „învierea trupului este un nou act de creație care cuprinde totul...” și „este legată de un *întreg proces divin* ce implică salvarea”¹⁷.

Convingerea aproape universală că morții sînt prezenți atît pe pămînt, cît și într-o lume spirituală este foarte semnificativă, revelînd speranța secretă că, în pofida tuturor dovezilor contrarului, morții pot să facă într-un fel parte din lumea celor vii. Cum am văzut, apariția morții face posibil un mod de a fi al spiritului, dar, în sens contrar, procesul spiritualizării este realizat și exprimat prin simboluri și metafore ale vieții. Ne aducem aminte de interpretarea biunivocă prin care cele mai importante acte ale vieții sînt văzute prin prisma morții și invers; de exemplu, căsătoria ca moarte, moartea ca naștere ș.a.m.d. În ultimă instanță, acest proces paradoxal revelează o nostalgie și poate o speranță tainică de a ajunge la un nivel de înțelegere în care viața și moartea, trupul și spiritul se dovedesc a fi aspecte sau etape dialectice ale unei singure realități ultime. Indirect, aceasta implică o depre-

ciere a condiției spiritului pur. Se poate spune într-adevăr că, exceptînd orfismul, platonismul și gnosticismul, antropologiile Europei și Orientului Apropiat nu au conceput omul ideal doar ca ființă spirituală, ci și ca spirit încarnat. Concepții asemănătoare pot fi descifrate în cîteva din mitologiile arhaice. Mai mult decît atît, se poate evidenția în anumite curente primitive milenare speranța eshatologică în învierea trupului, speranță împărtășită în zoroastrism, iudaism, creștinism și islamism.¹⁸

Paradoxul interpretării biunivoce a simbolurilor și metaforelor vieții cu simbolurile și metaforele morții a atras atenția unor psihologi, lingviști și filozofi — dar pînă acum (cel puțin din cîte știu) nici un istoric al religiilor nu a contribuit semnificativ la această dezbatere. În orice caz, istoricul religiilor poate descifra sensuri și intenționalități care au scăpat altor cercetări. Paradoxul acestei interpretări biunivoce dezvăluie faptul că, indiferent ce gîndim sau credem că gîndește despre viață și moarte, el experimentează constant moduri și niveluri ale actului morții. Aceasta înseamnă mai mult decît o simplă confirmare a truismului biologic conform căruia moartea este mereu prezentă în viață. Important este faptul că, în mod conștient sau inconștient, explorăm continuu lumile imaginare ale morții și inventăm neobosit altele noi. Aceasta mai înseamnă că anticipăm experiențele morții chiar atunci cînd sîntem, ca să zic așa, conduși de cele mai creative epifanii ale vieții.

Geografii funerare mitice

Pentru exemplificare, să ne întoarcem la geografiile funerare mitice discutate mai sus. Morfologia unor astfel de tărîmuri fabuloase este extrem de bogată și complexă.

Nici un om de știință nu poate pretinde a cunoaște toate paradisurile, iadurile, lumile de dincolo și contra-lumile (sau anti-lumile) morților. Și nici nu poate să afirme că va cunoaște toate căile care duc la aceste țări ale minunilor, deși poate fi sigur că acolo vor fi un râu și un pod, o mare și o barcă, un copac, o peșteră sau o prăpastie; dar și un câine și un alai demonic sau angelic, sau un portar — pentru a menționa doar elementele cele mai des întâlnite pe drumul către țara-fără-de-întoarcere.¹⁹

Dar ceea ce ne interesează nu e varietatea infinită a acestor tărîmuri fantastice, ci, așa cum am spus, faptul că ele ne mai hrănesc și stimulează imaginația. Mai mult decît atît, noi țări-fără-de-întoarcere și noi căi pe care ajungi teafăr sînt descoperite continuu, în visele sau fanteziile noastre, sau de către copii, poeți, romancieri, pictori și regizori de film. Contează prea puțin că sensul *real* al acestor țări și peisaje, persoane, imagini și acțiuni nu e întotdeauna clar pentru cei care le cercetează sau imaginează. Copiii din Europa și America mai joacă șotron, fără să știe că reiau un joc inițiat al cărui scop este să intre și să iasă teafăr din labirint; pentru că, jucînd șotron, ei coboară simbolic în lumea de dincolo și revin pe pămînt.²⁰

Astfel, faptul că mitologiile morții și geografiile funere au devenit o parte a vieții cotidiene a omului modern este deopotrivă important și revelator. Proverbul francez *Partir c'est mourir un peu* este adesea citat, dar nu reprezintă un exemplu edificator. Moartea nu este anticipată sau experimentată simbolic numai de acțiuni precum plecarea, despărțirea de un oraș sau o țară ș.a.m.d. Nici limbajul de zi cu zi, cu nenumăratele evocări pitorești ale iadului, paradisurilor și purgatoriilor, nici nenumăratele proverbe care se referă la ele nu fac dreptate pe deplin rolului creator pe care îl joacă universurile imaginare în viața omului modern. Încă din anii '20, criticii li-

terari au reușit să descifreze mitologiile și geografiile morții în proză, teatru și poezie. Istoricii religiilor pot merge mai departe, arătând că multe gesturi și evenimente din viața cotidiană sînt legate simbolic de modurile și nivelurile actului morții. Orice imersiune în întuneric, orice revărsare de lumină, reprezintă o întâlnire cu moartea. Același lucru poate fi spus și despre practicarea alpinismului, zborului la înălțime, înotului subacvatic, sau despre orice călătorie lungă, descoperire a unei țări necunoscute, sau chiar întâlnirea semnificativă cu persoane străine. Fiecare asemenea experiență amintește și reactualizează un peisaj, o imagine sau un eveniment aparținînd unuia din acele universuri imaginare cunoscute în mitologii sau folclor sau în propriile noastre vise și fantezii. Nu e nevoie să adaug că sîntem rareori conștienți de sensul simbolic al unor astfel de experiențe. Ceea ce contează este faptul că, deși inconștiente, aceste sensuri simbolice joacă un rol decisiv în viețile noastre. Acest lucru e confirmat de faptul că nu ne putem pur și simplu detașa de asemenea universuri imaginare, indiferent dacă lucrăm sau reflectăm, ne relaxăm sau ne amuzăm, dormim sau visăm, ori chiar încercăm zadarnic să adormim.

Moartea, o coincidentia oppositorum

Am observat în repetate rînduri ambivalența imaginilor și metaforelor morții și vieții. În universurile imaginare, ca în atîtea mitologii și religii, moartea și viața sînt legate dialectic. Cu siguranță există și coșmaruri provocate de imagini funebre înfiorătoare; dar în aceste cazuri avem de-a face cu experiențe inițiatice, deși sîntem rareori conștienți de acest lucru. Pe scurt, putem spune că și occidentalul modern, în pofida ignoranței religioase și indiferenței

față de problema morții, mai este implicat, conștient sau nu, în dialectica misterioasă ce i-a obsedat pe strămoșii noștri de demult. Mortea este de neconceput dacă nu e legată într-un fel sau altul de o *nouă* formă de a fi, indiferent cum ar putea fi imaginată această formă: postexistență, renaștere, reîncarnare, nemurire a spiritului sau înviere a trupului. În multe tradiții există și o speranță de recuperare a perenității originare. În ultimă instanță, dacă ne referim din nou la mitul indonezian, aceasta echivalează cu a spune că unica soluție satisfăcătoare pentru strămoșii mitici ar fi fost să fi ales *deopotrivă* piatra și banana. Luate separat, nici una nu poate alina nostalgia paradoxală a omului de a se cufunda pe deplin în viață și de a participa în același timp la nemurire — dorul său de a exista deopotrivă în timp și eternitate.

Pentru istoricul religiilor, asemenea pulsioni și nostalgii paradoxale nu reprezintă ceva neobișnuit. Într-un număr mare de universuri religioase recunoaștem voința de a transcende contrariile, polaritățile și dualismul, pentru a obține un fel de *coincidentia oppositorum*, adică un tot în care orice contradicție este înlăturată. Să dăm numai un exemplu: omul ideal este considerat androginul — ca atare, el ia parte atât la viață, cât și la veșnicie.

Cum se știe, unitatea paradoxală a contrariilor caracterizează ontologiile și soteriologiile indiene. Una din cele mai profunde și mai îndrăznețe reinterpretări ale tradiției Mahāyāna, doctrina Mādhyamika, promovată mai ales de Nāgārjuna, a mers pînă la limitele extreme ale acestei dialectici. Ce putea fi mai scandalos, chiar un sacrilegiu, decît să declari, cum a făcut-o Nāgārjuna, că „nu există absolut nimic care să diferențieze *saṃsāra* de *nirvāṇa*, și că nu există absolut nimic care să diferențieze *nirvāṇa* de *saṃsāra*“²¹ ? Pentru a elibera mintea de structuri iluzorii dependente de limbaj, Nāgārjuna a elaborat o dialectică ce ducea la suprema și universală *coincidentia*

oppositorum. Dar geniul său religios și filozofic s-a hrănit din tradiția venerabilă și panindiană a coincidențelor paradoxale între ființă și neființă, eternitate și flux temporal, beatitudine și suferință.

Cu siguranță, aceste creații metafizice indiene nu pot fi puse alături de pulsuniile și nostalgiile paradoxale ce dau naștere universurilor imagine ale occidentalului. În orice caz, afinitățile lor structurale sînt evidente și pun noi și fascinante întrebări filozofilor și psihologilor deopotrivă. Pe de altă parte, trebuie să avem în vedere eforturile repetate ale celor mai profunzi și prolifici gînditori occidentali de recuperare a sensului existențial al morții. Drept urmare, deși golită de semnificații religioase ca urmare a secularizării accelerate a societății occidentale, moartea a devenit, de la *Sein und Zeit** încoace, însuși centrul căutării filozofice. Succesul excepțional — chiar voga generală, s-ar putea spune — al cercetărilor lui Heidegger ilustrează dorința puternică a omului modern de a afla înțelesul existențial al morții.

Nu are rost să încercăm să rezumăm contribuțiile decisive ale lui Heidegger. Dar este important de observat că, dacă Heidegger descrie existența umană ca „Ființă-întru-moarte“ (*Sein zum Tode*) și proclamă moartea ca „potențialitate proprie, exclusivă și ultimă a lui *Dasein*”²², el afirmă totodată că „moartea este ascunzișul unde se retrage Ființa ca într-o cetate de munți (*Gebirg*)”²³. Sau, pentru a cita alt pasaj, moartea, „ca altar al Neființei, ascunde înlăuntrul ei esența Ființei (*das Wesende des Seins*)”²⁴.

Este aproape imposibil de transpus oricare din concluziile filozofice fundamentale ale lui Heidegger într-o formulă simplă și clară. Totuși, se pare că la el, doar prin

* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București — în pregătire (*n.ed.*).

înțelegerea corectă a morții omul poate să se conducă și, în consecință, să se deschidă către Ființă. Într-adevăr, o existență devine autentică, adică pe deplin umană, atunci când, înțelegând inevitabilitatea morții, omul își dă seama de „libertatea-întru-moarte (*Freiheit zum Tode*)“. Dar atîta timp cît moartea „ascunde înlăuntrul ei esența Ființei“, gîndirea lui Heidegger se poate interpreta ca indicînd posibilitatea întîlnirii Ființei în însuși actul morții. Indiferent ce ar gîndi exegetul heideggerian despre o asemenea interpretare, important rămîne faptul că Heidegger a dovedit admirabil coexistența paradoxală a morții și vieții, a ființei și neființei.

Istoricul religiilor va fi captivat mai ales de analiza pătrunzătoare făcută de Heidegger prezenței în forme multiple a morții chiar în toiul vieții și asupra încîlcitului camuflaj al ființei în neființă. Poate că este privilegiul istoricului religiilor și satisfacția lui supremă descoperirea continuității gîndirii și imaginației umane din preistorie pînă în zilele noastre, de la naivul și enigmaticul mit precum cel al Pietrei și Bananei la grandiosul dar la fel de enigmaticul *Sein und Zeit*.

*Ocultul și lumea modernă**

Trebuie să vă spun la început ce anume intenționez să discut în acest eseu. Voi încerca mai întâi să precizez sensul termenilor „ocult“, „ocultism“ și „ezoterism“. Apoi voi reconstitui o scurtă istorie a interesului pentru ocultism, începînd de la mijlocul secolului al XIX-lea pînă în zilele noastre. Această privire retrospectivă este necesară pentru a ne da seama de schimbarea radicală la care sîntem martori în lumea occidentală contemporană, în special în America. Mă voi ocupa după aceea de o serie de practici secrete, discipline oculte și teorii ezoterice, în special de cele cărora li se face publicitate în literatura pentru tineret din America. În limitele acestui eseu, sînt constrîns să fac o selecție destul de riguroasă printre numeroasele exemple aflate la dispoziția noastră. Nu voi lua în considerație o serie de fenomene semnificative, cum ar fi noile secte religioase, cercurile spiritualiste, cercetarea parapsihologică ș.a. Trebuie să adaug că voi aborda toate aceste fenomene ca istoric al religiilor, adică nu voi încerca să le discut contextele, semnificațiile sau funcțiile psihologice, sociologice sau chiar politice (lăsînd asta pe seama celor mai în măsură să o facă).¹

* Lucrare prezentată la cea de-a XXI-a Conferință anuală comemorativă dedicată lui Freud, Philadelphia, 24 mai 1974, publ. în *Journal of the Philadelphia Association for Psychoanalysis* 1.3, September 1974, pp. 195–213; cuprinde material suplimentar, în special bibliografic; republ. cu acordul editorului.

Conform Dicționarului Oxford, termenul „ocult” a fost folosit pentru prima dată în 1545, în sensul de ceea ce „nu este perceput sau nu este perceptibil prin puterea minții; ceea ce este dincolo de înțelegerea sau cunoașterea comună”. Cu aproape un secol mai târziu, în 1633, cuvântul a căpătat o semnificație suplimentară, și anume de obiect de studiu al „acelor faimoase științe antice și medievale ce impuneau cunoașterea sau utilizarea unor influențe de natură secretă sau misterioasă (precum magia, alchimia, astrologia, teozofia)”. O definiție mai cuprinzătoare a termenului „ocult”, potrivită utilizării contemporane, a fost oferită de Edward A. Tiryakian în incitanta lucrare „Pentru o sociologie a culturii ezoterice”. „Prin ocult”, scrie Tiryakian,

înțeleg practicile, tehnicile sau procedurile intenționale care: a) se bazează pe forțe ascunse sau tainice din natură sau cosmos ce nu pot fi măsurate sau recunoscute de instrumentele științei moderne; b) au drept consecințe, dorite sau intenționate, rezultate empirice, precum fie obținerea de cunoștințe despre desfășurarea empirică a evenimentelor, fie deturnarea lor de la ceea ce ar fi devenit fără această intervenție... Mergînd mai departe, în măsura în care subiectul activității oculte nu e doar un agent oarecare, ci unul care a acumulat cunoștințe și deprinderi specializate necesare practicilor în discuție, și în măsura în care aceste practici sînt învățate și transmise într-un mod socialmente organizat (însă inaccesibil publicului larg), rutinizat și ritualizat, putem socoti aceste practici științe sau arte oculte.²

Definiția „ezoterismului” este într-o cîtva mai delicată. Tiryakian consideră „ezoterice” acele

sisteme de credințe religioase și filozofice care se află la baza tehnicilor și practicilor oculte; cu alte cuvinte, se referă la reprezentările cognitive mai cuprinzătoare ale naturii și cosmosului, reflecții epistemologice și on-

tologice ale realității ultime, reprezentări care constituie un cumul de cunoștințe pe care se bazează procedeele oculte.³

Dar cel mai important și mai semnificativ reprezentant contemporan al ezoterismului, René Guénon, se opune fățiș așa-ziselor practici oculte. După cum vom vedea, această deosebire este importantă și ne va ajuta să înțelegem rolurile paralele ale ocultismului și ezoterismului în timpurile moderne.

După cum se știe, toate credințele, teoriile și tehnicile acoperite de termenii „ocult“ și „ezoteric“ erau cunoscute încă din Antichitatea târzie. Unele — cum ar fi, spre exemplu, magia, astrologia, teurgia și necromanția — fuseseră inventate sau sistematizate cu cca. 2000 de ani mai devreme, în Egipt și Mesopotamia. E inutil să adăugăm că cele mai multe practici de acest fel nu au dispărut complet în timpul Evului Mediu. Oricum, ele și-au câștigat un nou prestigiu, devenind foarte respectabile și în vogă în timpul Renașterii italiene. Voi reveni la acest punct pentru că, cel puțin indirect, aruncă o lumină neașteptată asupra subiectului nostru.

Scriitori francezi din secolul al XIX-lea și interesul lor pentru ocult

Voga ocultismului a fost generată de un seminarist francez, Alphonse-Louis Constant, născut în anul 1810 și cunoscut sub pseudonimul Éliphas Lévi.⁴ De fapt, termenul „ocultism“ a fost inventat de acest pretins călugăr și a fost folosit pentru prima dată în limba engleză de teozoful A.D. Sinnet în 1881. La maturitate, Lévi a citit *Kabbala Denudata* de Christian Rosenroth și, probabil, lucrările lui Jacob Boehme, Swedenborg, Louis-Claude

de Saint-Martin („filozoful necunoscut“) și ale altor teozofi din secolul al XVIII-lea. Cărțile lui — *Dogme et rituel de la haute magie* (1856), *L'Histoire de la magie* (1859) și *La Clef des grands mystères* (1861) — au avut un succes greu de înțeles astăzi, întrucât ele nu sînt decît un cocteil pretențios. „Abatele“ Lévi a fost „inițiat“ într-un număr de societăți secrete — rosicruciații, francmasonii etc. —, atît în Franța, cît și în Anglia; l-a întîlnit pe Bulwer-Lytton, autorul faimosului roman ocult *Zanoni*, și a făcut o anumită impresie asupra dnei Blavatsky, fondatoarea Societății Teozofice.

Éliphas Lévi, care a murit în anul 1875, a fost pus la loc de cinste de următoarea generație de neo-oculiști francezi. Cel mai însemnat dintre discipoli a fost dr Encausse, născut în anul 1865, cunoscut sub pseudonimul „Papus“⁵. Pretindea că trecuse prin ritualul de inițiere al acelui individ destul de misterios, Don Martines de Pasqually (1743–1774), care înființase un nou ordin ezoteric, intitulat pompos Franc-Maçonnerie des Chevaliers Maçons Elus Cohen de l'Univers.⁶ Papus mai susținea că el era „adevăratul discipol“ al lui Saint-Martin — „filozoful necunoscut“⁷. Nu pot să examinez aici teza principală a lui Martines de Pasqually; este suficient să spunem că pentru el scopul inițierii era reintegrarea omului în „privilegiile adamice“ pierdute, adică recăpătarea condiției primordiale de „oameni-zei, creați după imaginea lui Dumnezeu“. Asemenea convingeri erau împărtășite de „filozoful necunoscut“ și de cei mai mulți dintre teozofii creștini din secolul al XVIII-lea. Într-adevăr, pentru toți acești autori condiția originală a omului înainte de Cădere era susceptibilă de a fi redobîndită prin „perfecțiune spirituală“, teurgie (adică prin evocarea spiritelor angelice) sau prin operații alchimice. Toate nenumăratele societăți secrete, grupuri mistice și loji masonice din secolul al XVIII-lea au urmărit regenerarea omului căzut.

Simbolurile lor centrale erau Templul lui Solomon, care urma să fie reconstruit simbolic; Ordinul Templierilor, ce avea să fie cel puțin parțial reconstituit, și Graalul, ale cărui mit și semnificație ascunse erau considerate prezente în operațiile de alchimie spirituală.

Papus pretindea că ar fi avut acces la această întreagă tradiție ocultă. În consecință, a creat — expresia lui era „reconstituit” — Ordinul Martiniștilor, prin care intenționa să dezvăluie membrilor secretul doctrinei lui Louis-Claude de Saint-Martin. Dar, potrivit unor *cognoscenti*, acest ordin reflecta aproape exclusiv propriile idei ale lui Papus. Totuși, Ordinul Martiniștilor a avut la început mult succes. Printre membrii primului „consiliu suprem” se număra o serie de scriitori bine cunoscuți precum Maurice Barrès, Paul Adam, Joseph Péladan, Stanislas de Guaita și alții. În același timp, Papus a sprijinit înființarea altor grupuri oculte, precum l’Église gnostique universelle și l’Ordre kabbalistique de la Rose-Croix.

Ceea ce e semnificativ în acest interes de *fin du siècle* pentru ocultism este rolul jucat de scriitorii francezi. Chiar un sceptic ca Anatole France a declarat, într-un articol publicat în 1890, că

o anumită cunoaștere a științelor oculte a devenit necesară pentru înțelegerea unui număr mare de opere literare din această perioadă. Magia a ocupat un loc considerabil în imaginația poezilor și romancierilor noștri: i-a cuprins vertijul invizibilului, erau obsedați de ideea necunoscutului, iar timpul s-a întors la Apuleius și la Phlegon din Tralles.⁸

Anatole France avea dreptate. Într-adevăr, unul din cele mai populare romane din epoca aceea, *Là-bas* de J.-K. Huysmans, a fost inspirat de un practicant contemporan al magiei negre, preotul catolic redus la stare laicală Abbé Boullan, și de disputa legată de magie dintre

Boullan și alt vrăjitor, scriitorul Stanislas de Guaita. De fapt, în anul 1893, când a murit Boullan, Huysmans și alți intimi ai grupului ocult au fost convinși că el a fost omorât de Guaita printr-un act de magie neagră.⁹ De asemenea, merită consemnat faptul că în aproximativ aceeași perioadă un număr de scriitori englezi s-au implicat în practici oculte și erau nerăbdători să fie inițiați în societăți ermetice secrete. V-aș reaminti de Ordinul Zorilor Aurii, care îi număra printre membri pe William Butler Yeats, S.L. Mathews și Aleister Crowley.¹⁰

Nu voi examina istoria târzie a acestor mișcări oculte sau originea și evoluția Societății Teozofice a dnei Blavatsky și a altor grupuri paralele — cum ar fi Societatea Antropozofică a lui Rudolf Steiner. Oricum, trebuie făcute două remarci la acest punct. (1) Cea mai erudită și distrugătoare critică a tuturor acestor așa-zise grupuri oculte nu a fost făcută de un observator raționalist „din afară”, ci de un autor dinăuntrul cercului, inițiat corespunzător în câteva din ordinele secrete și bine familiarizat cu doctrinele lor oculte; în plus, această critică nu a fost lansată dintr-o perspectivă sceptică sau pozitivă, ci din ceea ce el numea „ezoterism tradițional”. Acest critic intransigent și erudit era René Guénon. (2) Cu unele excepții, mișcările oculte nu au atras atenția unor competenți istorici ai ideilor acelor timpuri, dar au fascinat un număr mare de scriitori de seamă, de la Baudelaire, Verlaine și Rimbaud la André Breton și unii scriitorii postsupra-realiști, precum René Daumal.

Voi avea mai multe de spus apropo de René Guénon și critica radicală adusă tuturor mișcărilor oculte și pseudospiritualiste din secolul trecut. Pentru moment, să luăm în considerație impactul unor astfel de concepții asupra scriitorilor europeni și, în particular, semnificația interesului lor pentru ocult. Încă din secolul al XVIII-lea, din timpul iluminismului și din perioadele preromantice

și romantice ale primei părți a secolului al XIX-lea, o serie de scriitori germani și francezi au abordat liber în scrierile lor tradiția ocultă și teozofică. Între anii 1740 și 1840 s-a scris un număr de romane și nuvele foarte populare, uneori chiar excelente, semnate de Goethe (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1829), Schiller (*Der Geistesseeher*, 1787), Jean-Paul (*Die unsichtbare Loge*, 1793), Achim von Arnim (*Der Kronenwächter*, 1817), Novalis (*Die Lehrlinge von Sais*, 1797–1798), Zacharias Werner (*Die Söhne des Thales*, 1803), Charles Nodier (*Trilby*, 1822; *Jean Sbogar*, 1818; etc.), Balzac (*Séraphita*, 1834) și alții. Evident, este greu de adus toate aceste opere literare la un numitor comun. Oricum, se poate afirma că temele și ideologia lor ocultă reflectau o speranță într-o *renovatio* personală sau colectivă — o restaurare mistică a demnității și puterilor originare ale omului; pe scurt, creațiile literare reflectau și continuau concepțiile teozofilor din secolele XVII și XVIII și ale surselor acestora.

O orientare cu totul diferită se poate observa la unii autori francezi din cea de-a doua parte a secolului al XIX-lea, atrași de ideile, mitologiile și practicile oculte popularizate de Éliphas Lévi, Papus și Stanislas de Guaita. De la Baudelaire și Verlaine, Lautréamont și Rimbaud la contemporanii noștri, André Breton și discipolii lui, toți acești artiști au utilizat ocultul ca armă puternică în revolta împotriva instituțiilor și ideologiei burgheze.¹¹ Ei resping religia, etica, moravurile sociale și estetica oficială contemporană. Unii dintre ei nu sînt numai anticlericali, ca cea mai mare parte a intelectualității franceze, dar și anticreștini; ei refuză de fapt toate valorile iudeo-creștine precum și idealurile greco-romane sau renașcentiste. Au ajuns să fie interesați de grupurile gnostice și secrete, nu numai pentru prețioasa lor tradiție ocultă, dar și pentru că asemenea grupuri au fost persecutate de Biserică. În tradițiile oculte, acești artiști căutau elemente

preiudeo-creștine și preclasice (pregrecești), adică metode creative și valori spirituale egiptene, persane, indiene sau chinezești. Își căutau idealurile estetice în artele cele mai arhaice, în revelarea „primordială” a frumosului. Stéphane Mallarmé a declarat că un poet modern trebuie să ajungă *dincolo* de Homer, deoarece cu el a început decadența poeziei occidentale. Iar când a fost întrebat: „Dar ce poezie a existat înainte de Homer?”, Mallarmé a răspuns: „Vedele!”

Scriitorii și artiștii avangardei secolului al XX-lea au mers mai departe: au căutat noi surse de inspirație în artele plastice ale Orientului Îndepărtat, în măștile și statuile Africii și Oceaniei. Suprarealismul lui André Breton a anunțat moartea întregii tradiții estetice occidentale. Împreună cu alți suprarealiști, precum Eluard și Aragon, a aderat la comunism; de asemenea, și-a căutat inspirația în diferitele pulsioni ale inconștientului, dar și în alchimie și satanism. René Daumal a învățat singur sanscrita și a redescoperit estetica indiană; mai mult decât atât, era convins că, prin Gurdjieff, misteriosul maestru caucazian, a descoperit o tradiție inițiatică de mult uitată în Occident.¹² În concluzie, de la Baudelaire la André Breton, implicarea în ocult a reprezentat pentru avangarda literară și artistică franceză una dintre cele mai eficiente modalități de critică și respingere a valorilor religioase și culturale ale Occidentului — eficiente pentru că se credea că se bazează pe fapte istorice.

Subliniez acest aspect al problemei pentru că, după cum se știe îndeobște, revoluțiile artistice (adică transmutările valorilor estetice) anticipează ceea ce se va întâmpla după una sau două generații într-un segment mai mare al societății. Mai mult decât atât, interesul scriitorilor pentru ocult era, cel puțin parțial, contemporan cu investigarea de către Freud a inconștientului și cu descoperirea psihanalizei care a contribuit substanțial la schim-

barea moravurilor și a modurilor de gândire europene. Freud a demonstrat valorile gnoseologice ale produselor fanteziei, considerate pînă atunci lipsite de sens sau opace. O dată ce exprimările inconștientului au fost articulate într-un sistem de sensuri comparabil cu limbajul non-verbal, numărul imens de universuri imagineare reflectate în creațiile literare a dezvăluit o semnificație mai adîncă și secretă, total independentă de valoarea artistică a lucrărilor respective.

Doctrinile ezoterice și cercetările contemporane

Revenind la vremuri mai recente, sîntem frapați de o relevantă diferență: în timp ce implicarea scriitorilor din secolul al XIX-lea în ocult nu a fost însoțită de o curiozitate similară din partea istoricilor ideilor, în ultimii 30 sau 40 de ani s-a ajuns la o situație inversă. Dacă mai există un număr de autori care urmează linia lui Huysmans sau André Breton, istoricii ideilor au adus contribuții decisive și lămuritoare la înțelegerea tradițiilor oculte. De fapt, aproape că se poate spune că popularitatea fantastică a ocultului care a început la mijlocul anilor '60 a fost anticipată de o serie de cărți științifice fundamentale despre doctrinele ezoterice și practicile secrete, publicate între anii 1940 și 1960. Desigur, trebuie să avem în vedere că două dintre descoperirile celebre ale secolului au scos la iveală documente provenind de la grupurile ezoterice sau secrete. Mă refer la biblioteca gnostică a lui Nag Hammadi și la numeroasele manuscrise găsite în peșterile de la Marea Moartă, care, foarte probabil, au aparținut unei comunități eseniene. Publicarea și traducerea acestor documente este în curs de desfășurare. Totuși s-a făcut multă lumină în două probleme extrem de controversate pînă acum o generație.

Dar independent de aceste descoperiri arheologice, cercetările contemporane s-au materializat într-un număr de lucrări neprețuite care ne-au schimbat radical înțelegerea și evaluarea tradiției spirituale și ezoterice. Înainte de toate, există splendidele monografii ale lui Gershom Scholem despre Cabală, gnosticismul iudaic și sistemele mistice. Erudiția și intuiția lui Scholem au revelat o lume de semnificații foarte coerente și profunde în texte care fuseseră în general respinse fiindcă aparțineau magiei și superstițiilor. Exemple de lucrări mai puțin cunoscute cititorilor nespecialiști sînt numeroasele cărți despre și traducerile tratatelor ezoterice ismailite aparținînd tradiției islamice persane, scoase la iveală de Henri Corbin și discipolii lui.¹³ Sau publicațiile lui René de Forestier despre francmasonii oculte ai secolului al XVIII-lea; Alice Joly și Gerard van Rijnbeck despre Martines de Pasqually și lojile secrete din Lyon; Antoine Faivre despre ezoterismul secolului al XVIII-lea ș.a.¹⁴ De asemenea, în ultimii 30 de ani am fost martorii unei evaluări mai corecte și mai cuprinzătoare a alchimiilor chineze, indiene și occidentale. Pînă recent, alchimia era privită fie ca protochimie — adică o disciplină embrionară, naivă sau preștiințifică —, fie ca un conglomerat de mofturi superstițioase, nerelevante din punct de vedere cultural. Investigațiile lui Joseph Needham și Nathan Sivin au dovedit structura holistă a alchimiei chineze — și anume că este o știință tradițională *sui-generis*, neinteligibilă fără cosmologiile și presupuzițiile ei etice, așa-zise „existențiale“, și fără implicațiile ei soteriologice.¹⁵ Studiind alchimia indiană, i-am descoperit relațiile organice cu yoga și tantra, adică cu tehnicile psihomentale specifice.¹⁶ Și este semnificativ faptul că în China alchimia a fost legată intim de practicile daoiste secrete; în India a reprezentat o parte din yoga tantrică; iar în Occident, alchimia greco-egipteană și renescentistă era de obicei înrudită cu

gnosticismul și ermetismul, mai precis cu tradiția „ocultă” secretă.

Dacă îmi permiteți să mă refer la experiența mea limitată, aș adăuga că în anul 1928, când am plecat ca tânăr student să studiez yoga și tantra cu S.N. Dasgupta la universitatea din Calcutta, cărțile bune și competente dedicate acestor subiecte puteau fi numărate pe degete. Astăzi există poate peste 50 sau 60 de publicații serioase, iar unele dintre ele conțin ediții și traduceri din sanscrită și din textele tibetane considerate secrete, în sensul că au circulat doar printre membrii anumitor secte. (Totuși, e adevărat că aceste texte sînt aproape ininteligibile dacă nu sînt comentate oral de un maestru.) Mai mult decît atît, în timp ce cu jumătate de secol în urmă cele mai multe texte yoghine și tantrice erau considerate un nonsens pur sau produse ale unor fahiri obscuranțiști și ale unor practicanți psihopați ai magiei negre, cercetările occidentale și indiene contemporane au demonstrat din plin coerența lor teoretică și marele lor interes psihologic.¹⁷ Citez alt exemplu: cînd, în anii '40 am început să studiez șamanismul siberian și central-asiatic, existau doar două monografii despre acest subiect, ambele în limba germană; astăzi există o bibliografie considerabilă în majoritatea limbilor europene occidentale.¹⁸ Cu o generație în urmă, șamanismul era considerat fie un fenomen psihopatologic, fie o practică primitivă de vindecare și un tip arhaic de magie neagră; dar cercetările contemporane au dovedit în mod convingător complexitatea, rigoarea și bogata semnificație spirituală a inițierii și practicilor șamanești. Astfel de rezultate sînt importante dacă avem în vedere că șamanismul este cea mai veche și mai larg răspîndită tradiție ocultă. Nu mai este nevoie să adăugăm că astăzi yoga, tantra și șamanismul sînt foarte populare în cultura tineretului american și că joacă un anumit rol în voga actuală a ocultului.¹⁹

Un rezultat foarte surprinzător al cercetării contemporane a fost descoperirea rolului important pe care l-au jucat magia și ezoterismul ermetic nu numai în Renașterea italiană, dar și în triumful noii astronomii a lui Copernic, mai precis în teoria heliocentrică a sistemului solar. Într-o carte recentă, *Giordano Bruno și tradiția ermetică*, Frances A. Yates a analizat în mod strălucit implicațiile adânci ale interesului fervent pentru ermetism în această perioadă. Acest interes dezvăluie năzuința omului Renașterii spre o „revelație” primordială care i-ar putea cuprinde nu numai pe Moise și pe Platon, ci și *Magia* și *Cabala* și, în primul rînd, religiile de nepătruns ale Egiptului și Persiei. El dezvăluie totodată și o profundă insatisfacție față de teologia medievală și față de concepția medievală despre om și univers — o reacție la ceea ce s-ar numi civilizația „provincială”, adică pur *occidentală*, și năzuința spre o religie „mitică”, universalistă transistorică. Vreme de aproape două secole, Egiptul și ermetismul, mai exact magia egipteană și ezoterismul, au obsadat nenumărați teologi și filozofi — atît credincioși cît și sceptici și criptoatei. Dacă Giordano Bruno a aclamat cu entuziasm descoperirile lui Copernic, aceasta nu s-a datorat în primul rînd importanței lor științifice și filozofice; s-a datorat faptului că el credea că heliocentrismul are un sens magic și profund religios. În timp ce se afla în Anglia, Bruno a prezis revenirea iminentă la religia ocultă a vechilor egipteni așa cum era descrisă în *Asclepios*, un faimos text ermetic. Bruno se simțea superior lui Copernic, deoarece, pe cînd Copernic își concepea teoria ca simplu matematician, Bruno pretindea că poate interpreta diagrama celestă copernicană ca hieroglifă a misterelelor divine.²⁰

Aș putea cita alte exemple, dar voi încheia această trecere în revistă cu o scurtă discuție despre reevaluarea vrăjitoriei europene în zilele noastre. Cu c. 80 de ani în urmă, cercetători eminenți precum Joseph Hensen și Henri

Charles Lea considerau că originile vrăjitoriei occidentale erau cu certitudine cunoscute: Inchiziția era cea care a inventat vrăjitoria, și nu vrăjitoarele. Cu alte cuvinte, toate poveștile cu sabaturi de vrăjitoare, practici satanice, orgii și crime erau privite fie ca invenții imaginare ale unor persoane nevrotice, fie ca declarații obținute de la acuzați, în special prin tortură, în timpul proceselor. Aceasta se întâmpla realmente în timpul prigoanei vrăjitoarelor în secolele XV, XVI și XVII. Dar în prezent știm că vrăjitoria nu a fost inventată de Inchiziție. Inchiziția asimila pur și simplu vrăjitoria cu erezia, și în consecință începuse să extermină așa-zisele vrăjitoare cu aceeași lipsă de clemență pe care o manifesta față de eretici. Că vrăjitoria nu ar fi putut fi o invenție a Inchiziției era foarte evident pentru orice istoric al religiilor familiarizat cu materiale extraeuropene, în special indo-tibetane, în care apar multe trăsături similare.²¹

Dar problema *originii* vrăjitoriei occidentale nu era încă rezolvată. În anul 1921, un fost egiptolog, Margaret Murray, a publicat *Cultul vrăjitoarelor în Europa occidentală*, o carte foarte influentă, care mai are o largă audiență în special printre tineri. Dr Murray a demonstrat că ceea ce numeau autoritățile ecleziastice vrăjitorie reprezenta de fapt o religie arhaică precreștină a fertilității. În cărțile ulterioare, autoarea a mers și mai departe, încercând să dovedească supraviețuirea cultului păgân chiar printre membrii familiei regale britanice și la cele mai înalte niveluri ale ierarhiei ecleziastice. Firește, teoria dr Murray a fost criticată de arheologi, istorici și folcloriști deopotrivă. De fapt, aproape toată construcția cărții era greșită, cu excepția unei afirmații importante: că a existat un cult precreștin al fertilității și că reminiscențele acestui cult păgân erau stigmatizate în timpul Evului Mediu ca vrăji. Această idee nu era nouă, dar a devenit populară prin cartea dr Murray. Mă grăbesc să adaug că

nici documentele pe care le-a ales ca să-și illustreze ipoteza, nici metoda interpretării nu sînt convingătoare. Totuși, unele cercetări recente par să confirme cel puțin cîteva aspecte ale tezei. Istoricul italian Carlo Ginzburg a dovedit că un cult popular al fertilității, activ în provincia Friuli în secolele XVI și XVII, a fost continuu modificat sub presiunea Inchiziției și a sfîrșit prin a se asemena cu noțiunea tradițională de vrăjitorie.²² În plus, investigații recente făcute în cultura populară românească au scos la iveală o serie de reminiscențe păgîne care indică în mod clar existența unui cult al fertilității și ceea ce se numește „magie albă”, comparabilă în unele aspecte cu vrăjitoria medievală occidentală.²³

În rezumat, cercetările contemporane au dezvăluit semnificația religioasă profundă și funcția culturală a unui număr mare de practici, credințe și teorii oculte, evidențiate la multe civilizații, europene și extraeuropene deopotrivă, și *la toate nivelurile culturii*, de la ritualuri folclorice — precum magia și vrăjitoria — la tehnicile secrete și speculațiile ezoterice cele mai savante și mai elaborate: alchimia, yoga, tantrismul, gnosticismul, ermetismul Renașterii, societățile secrete și lojile masonice ale perioadei iluministe.

Cea mai recentă „explozie ocultă”

Este greu de stabilit relația dintre rezultatele unor astfel de cercetări recente și „explozia ocultă” din anii '70. Poate că numai așa-numitele loji de magie albă care înfloresc acum în Anglia reflectă influența teoriei dr Murray. Pare să nu fie nici o legătură între investigațiile științifice efectuate asupra istoriei astrologiei — desigur, de proporții destul de modeste — și popularitatea uimitoare a acestei foarte vechi discipline oculte. Chiar dacă am avea mai

mult timp la dispoziție, nu am putea prezenta o imagine completă a patimii actuale pentru astrologie, atît în Statele Unite, cît și în Europa. Este suficient să spunem că cel puțin 5 000 000 de americani își planifică viața conform prezicerilor astrologice, iar c. 1200 din cele 1750 de cotidiane din această țară publică horoscoape.

Este destulă treabă pentru 10 000 de astrologi lucrînd în regim de program normal și 175 000 lucrînd în regim de program redus. Aproximativ 40 000 000 de americani au transformat zodiacul într-o afacere de 200 000 000 \$/an. În prezent, există numeroase computere angajate în rîpîndirea și interpretarea horoscoapelor. Unul dintre ele imprimă un horoscop de 10 000 de cuvinte în cîteva minute contra sumei de 20 \$. Altul livrează horoscoape timp de 24 de ore/zi către c. 2000 de campusuri din țară. Al treilea computer, amplasat în Gara Centrală, produce c. 500 de horoscoape/zi.²⁴

Sigur că astrologia, speranța că îți poți cunoaște viitorul, a fost întotdeauna populară printre cei bogați și puternici — regi, prinți, papi etc. —, în special de la Renaștere încoace. Se poate adăuga că o credință într-un destin determinat de poziția planetelor motivează, în ultimă analiză, altă înfrîngere a creștinismului. Într-adevăr, Părinții Creștini au atacat vehement fatalismul astrologic dominant din timpul ultimelor secole ale Imperiului Roman. „Sîntem deasupra Destinului“, scria Tațian; „Soarele și Luna sînt aștri făcuți pentru noi!“²⁵ În pofida acestei teologii a libertății umane, astrologia nu a fost niciodată stîrpită în lumea creștină. Dar în trecut, nu a atins niciodată proporțiile și prestigiul de care se bucură în zilele noastre. Ce progres fantastic de la primul periodic lunar ce apărea la Londra în august 1791, la miile și miile de reviste astrologice publicate astăzi în toată lumea occidentală! Istoria faimei și a prestigiului vertiginos al astrologiei în societățile moderne constituie o lectură

fascinantă. Gloria Evangelinei Adams, care a sosit la New York în 1899 și a devenit imediat „femeia-Nostradamus a Americii“, reprezintă doar un exemplu modest. Mary Pickford și Enrico Caruso i-au adus acasă toate stelele de cinema și de operă, și se zvonea că bancherul J. Pierpont Morgan „nu făcea niciodată o mișcare importantă pe Wall Street“ fără să o consulte pe Evangeline Adams. Alți astrologi au devenit celebri în anii '30, de exemplu Thomas Menes, despre care se spunea că deține „un record neatins în a face preziceri care se adevăresc“²⁶. Deși majoritatea prezicerilor s-au dovedit eronate, prestigiul lui nu a suferit. Nu mai e nevoie să amintesc de interesul lui Hitler pentru astrologie. Se poate vedea în cartea lui Hugh R. Trevor-Roper, *Ultimele zile ale lui Hitler**, cum, la mijlocul lunii aprilie 1945, Hitler și Goebbels au consultat din nou horoscopul — care prevestea o victorie importantă la sfârșitul lui aprilie și încheierea păcii în august. Totuși, Hitler și-a luat viața la 30 aprilie, iar armata germană a capitulat la 7 mai. În fine, putem aminti numeroasele programe astrologice care au apărut la televiziune, în pofida interdicției votate de Asociația Națională a Companiilor de Televiziune în martie 1952 și a unor best-seller-uri precum *Darul profetiei* de Ruth Montgomery, care s-a vândut în peste 260 000 de exemplare legate și 2 800 000 broșate.

Care poate fi explicația unui asemenea succes fantastic? Recent, un grup de sociologi și psihologi francezi au publicat o carte, *Le Retour des astrologues* (1971), în care prezintă și analizează rezultatele unei investigații bazate pe date adunate de Institutul Francez de Opinie Publică.²⁷ Nu voi rezuma trăsăturile sociale ale celor care cred în astrologie, clasificați după sex, ocupație, vîrstă și

* *The Last Days of Hitler*, trad. de Sandu Lăzărescu, Editura Humanitas, București, 1993 (n.ed.).

locurile de unde au fost culese datele. Voi cita doar câteva concluzii: Edgar Morin, de exemplu, interpretează atracția pentru astrologie la tinerii de astăzi „ca izvorînd din criza culturală a societății burgheze“. El crede că, în cultura tinerilor, „astrologia este o parte dintr-o nouă gnoză ce implică o concepție revoluționară despre noua epocă, a Vărsătorului“. Este cît se poate de relevant faptul că cel mai mare interes pentru astrologie „nu se găsește la țară, printre fermieri, sau la categoriile mai joase ale structurii ocupaționale, ci mai degrabă în centrele urbane cele mai populate și printre intelectuali“²⁸.

Autorii francezi nu au insistat asupra funcției parareligioase a astrologiei; și totuși descoperirea faptului că viața ta este legată de fenomene astrale conferă un sens nou existenței. Nu mai ești doar individul anonim descris de Heidegger și Sartre, un străin aruncat într-o lume absurdă și lipsită de sens, condamnat să fii liber, cum spunea Sartre, avînd o libertate limitată la situația ta și condiționată de momentul tău istoric. Dimpotrivă, horoscopul îți dezvăluie o nouă demnitate: arată cît de intim ești legat de întregul univers. E adevărat că viața ta este determinată de mișcările astrelor, dar cel puțin acest factor determinant are o măreție unică. Deși, în ultimă analiză, ești o păpușă trasă de sfori și fire invizibile, faci totuși parte din lumea divină. În plus, această determinare cosmică a existenței tale constituie un mister: înseamnă că universul se mișcă după un plan prestabilit; că viața omului și istoria însăși urmează un model și înaintează progresiv spre un scop. Acest scop ultim este secret sau depășește înțelegerea umană; dar cel puțin oferă semnificație unui cosmos considerat de cei mai mulți oameni de știință rezultatul hazardului orb, și dă sens existenței omului declarate de Sartre a fi *de trop*. Această dimensiune parareligioasă a astrologiei este considerată chiar superioară religiilor existente, pentru că nu conține

nici una din problemele teologice grele: existența unui Dumnezeu personal sau transpersonal, enigma Creației, originea răului și altele. Urmărind instrucțiunile horoscopului, te simți în armonie cu universul și nu trebuie să-ți bați capul cu probleme grele, tragice sau insolubile. În același timp, admiți, conștient sau inconștient, că te afli în fața unei drame cosmice grandioase, deși incompreensibile, și că ești o parte din ea; în consecință, nu ești *de trop*.

Astfel de autopromovări la un statut respectabil sînt obținute cu mai mare intensitate în curentele contemporane așa-zise magice și oculte. Nu voi discuta despre unele loji satanice cărora li se face mare publicitate, cum ar fi cea a lui Anton LaVey, înalt preot și fondator al Bisericii Satanice din San Francisco. Cititorii interesați de acest tip de revoltă agresivă împotriva interpretării teiste a lumii pot citi cartea lui LaVey, *Biblia satanică*²⁹. Din diferite motive nu voi examina anumite școli oculte, precum cea înființată de Gurdjieff și interpretată de Ouspensky, René Daumal și Louis Pauwels. Mai mult decît atît, există cîteva grupuri californiene recent constituite, celebre pentru practicarea magiei ceremoniale și vrăjitoriei, dar informațiile de care dispun sînt puține și dubioase. Totuși, ceea ce s-a numit „explozie ocultă” a atins asemenea proporții, încît este ușor de selectat exemple care să ilustreze orientarea de ansamblu a acestor noi culte secrete, magico-religioase.³⁰ Astfel, în cartea lui Robert Ellwood, *Grupurile religioase și spirituale din America modernă*, se pot găsi date despre culte cum ar fi Întemeietorii Sanctuarului, Biserica Luminii, Biserica Lumii Întregi sau Feraferia.³¹ Aflăm că Întemeietorii Sanctuarului, înființat de Paul Foster Case (1884–1954) își concentrează viața spirituală asupra tradițiilor ermetice și cabalistice. „Templul este strălucitor, toți pereții sînt acoperiți cu picturile frumoase și luminoase de pe cărțile de joc ale ta-

rocului, iar altarul este împodobit cu stâlpii albi și negri ai lui Solomon și cu pomul cabalistic.³² Biserica Luminii a fost fondată în 1932 de Elbert Benjamine (1882–1951), care susținea că, în 1909, „a întreprins o călătorie misterioasă în timpul căreia a fost cooptat membru în consiliul celor trei”, care administrează afacerile unui ordin secret din lumea lor. Biserica Luminii are 50 de grade de inițiere, „culminând cu Gradul Sufletului, în care trebuie să demonstrezi că ai atins efectiv niveluri înalte de conștiință”³³. O sectă destul de neobișnuită, chiar dacă e judecată după standarde de interpretare contemporană a ocultului, este Biserica Lumii Întregi, înființată în 1961 de doi studenți de la Westminster College din Missouri, după ce au citit *Străin într-o lume străină* a cunoscutului autor de literatură științifico-fantastică Robert A. Heinlein. Membrii se salută cu expresia „Tu ești Dumnezeu”. De fapt, fiecare ființă umană este Dumnezeu și are prin urmare responsabilitatea lui Dumnezeu: „Depinde de noi dacă lumea devine pustie pînă moare sau dacă încîntătoarea zeiță [adică întreaga biosferă a pămîntului] devine conștientă pe această planetă.”³⁴

În fine, voi aminti de mișcarea neopăgînă Feraferia, cu centrul la Pasadena, în California. Este probabil una din cele mai recente mișcări, fiind legalizată de întemeietorul ei, Frederick M. Adams, la 2 august 1967. Are numai 22 de inițiați și c. 100 de membri. Grupul celebrează anotimpurile și practică nudismul. „Feraferia susține că viața religioasă trebuie să fie o parte a interacțiunii sensibile cu natura și a conștiinței erotice a fiecăruia.”³⁵ Simbolul central este zeița greacă Core, fiica Demetrei. Ritualul de inițiere săvîrșește o identificare cu natura și cu Fecioara divină, Core, iar inițiații se străduiesc să refacă paradisul horticol primordial. „Feraferia se autoconcepe ca precursora a unei viitoare culturi în care arhetipul feminin va fi readus — sub forma Fecioarei Magice — în

poziția centrală religioasă, și în care omenirea va redobîndi sensul reverenței în relațiile cu natura și viața. “³⁶

Speranța în renovatio

Multe culte și secte vor suferi transformări radicale sau vor decădea și vor pieri, pentru a fi înlocuite probabil de alte grupuri. În orice caz, ele sînt caracteristice culturii tineretului contemporan și exprimă frenezia ocultă cu mai multă vigoare și claritate decît o fac grupurile mai vechi precum Societatea Teozofică sau Societatea Antropozofică. Toate prezintă o serie de trăsături specifice. În primul rînd, toate aceste grupuri secrete și inițiatice își proclamă insatisfacția față de Biserică, fie romano-catolică, fie protestantă. În termeni mai generali, se poate vorbi de revolta împotriva oricărei instituții religioase tradiționale din Occident. Această revoltă nu presupune critica teologică sau filozofică a dogmelor specifice și a instituțiilor ecleziastice, ci mai curînd o mai mare insatisfacție. De fapt, cei mai mulți membri ai noilor culte sînt aproape complet neștiutori în ceea ce privește propria moștenire religioasă, iar ceea ce au văzut, auzit sau citit despre creștinism i-a dezamăgit. Există segmente ale tinerei generații care așteptau de la bisericile lor altă instruire spirituală, nu numai o etică socială. Mulți dintre cei care au încercat să ia parte activă la viața Bisericii erau în căutare de experiențe sacramentale și mai ales de instruire în ceea ce ei numesc vag „gnoză” și „misticism”. Sigur că au fost dezamăgiți. În ultimii 50 de ani, toate cultele creștine au hotărît că sarcina cea mai urgentă a Bisericii este să fie cît se poate de relevantă în plan social. Singura tradiție creștină occidentală care a conservat o puternică liturghie sacramentală, Biserica Romano-Catolică, încearcă acum să o simplifice drastic. Mai mult decît atît, „gnoza” și

speculațiile gnostice erau de la bun început persecutate și condamnate de autoritățile ecleziastice. Cît despre mistici și experiențele mistice, bisericile occidentale abia i-au tolerat. Se poate spune că numai creștinismul ortodox răsăritean a elaborat și conservat o tradiție liturgică bogată și a încurajat atît speculația gnostică, cît și experiența mistică.

Mă grăbesc să adaug că o astfel de insatisfacție manifestată față de tradiția creștină nu explică interesul crescut pentru ocult care a început în anii '60 și a pavat calea exploziei ocultului din anii '70. Este adevărat că în unele cazuri promovarea provocatoare a vrăjitoriei și gnosticismului a avut și intenție anticlericală: în asemenea făloase clamări putem descifra un fel de revanșă a victimelor persecuției ecleziastice. Dar astfel de cazuri sînt sporadice. Mai generală este respingerea tradiției creștine în numele unei metode, mai ample și mai eficiente probabil, de dobîndire a unei *renovatio* individuale și în același timp colective.³⁷ Chiar atunci cînd aceste idei sînt exprimate naiv sau ridicol, există întotdeauna convingerea tacită că rămîne o cale de ieșire din haos și din lipsa de sens a vieții moderne, și că această cale implică o *inițiere* în și, în consecință, o revelare a vechilor și venerabilelor secrete. În primul rînd, ceea ce explică frenezia ocultă este atracția inițierii *personale*. Așa cum se știe, creștinismul a respins tipul de religie-mister al inițierii secrete.³⁸ „Misterul“ creștin era deschis tuturor; era „clamat în gura mare“, iar gnosticii erau persecutați pentru ritualurile lor secrete de inițiere. În explozia contemporană a ocultului, „inițierea“ — indiferent cum înțelege participantul acest termen — are o funcție capitală: conferă un nou statut adeptului; el simte că este, într-un fel, „ales“, singularizat în mulțimea anonimă și stingheră. Mai mult decît atît, în cele mai multe cercuri oculte inițierea are

și funcție suprapersonală, deoarece se presupune că fiecare nou adept contribuie la o *renovatio* a lumii.

O asemenea speranță este evidentă în efortul de a redescoperi sacralitatea naturii. Importanța nudității ceremoniale și a actului sexual ritual nu trebuie interpretate ca simple predispoziții la desfrâu. Revoluția sexuală recentă a făcut ca aceste tipuri de pretexte și mascarade să fie considerate învechite. Scopul nudității rituale și al practicilor orgiastice este mai curînd de a recupera valoarea sacramentală a sexualității. Se poate vorbi despre nostalgia inconștientă a unei existențe paradisiace fabuloase fără inhibiții și tabuuri. Este semnificativ faptul că în cele mai multe cercuri oculte noțiunea de libertate este parte dintr-un sistem ce implică idei de *renovatio* cosmică, de universalism religios (însemnînd cu precădere redescoperirea tradițiilor orientale) și creștere spirituală prin inițiere — creștere spirituală care continuă desigur în viața de apoi. Pe scurt, toate grupurile oculte recente urmăresc, conștient sau inconștient, ceea ce aș numi o evaluare optimistă a modului de a fi al omului.

Altă perspectivă asupra ezoterismului:

René Guénon

Acest optimism naiv poate fi — și de fapt a fost — criticat din multe puncte de vedere. Oricum, mai semnificativă decît opiniile raționaliste, precum, spre exemplu, cea care vede în renașterea ocultismului o formă a religiei „pop“, este respingerea radicală a acestuia de către cel mai important reprezentant al ezoterismului modern — René Guénon. Născut în anul 1886 într-o familie catolică, Guénon a început să se ocupe de ocult din tinerețe; dar, după ce a fost inițiat de numeroase societăți secrete pariziene, le-a abandonat și a decis să urmeze tradiția

orientală. A trecut la islamism în 1912, iar în 1930 a plecat în Egipt, unde și-a petrecut restul vieții; a murit în anul 1951.³⁹ Dacă ar putea fi martor la explozia contemporană ocultă, René Guénon ar scrie o carte mult mai devastatoare decât *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion* (1921). În această carte savantă, scrisă scriitor, Guénon a detronat toate grupurile așa-zise oculte și ezoterice, de la Societatea Teozofică a dnei Blavatsky și Papus la numeroasele loji neospiritualiste sau pseudo-rosacruciene. Considerându-se un inițiat *adevărat* și vorbind în numele tradiției ezoterice *veritable*, Guénon a negat nu numai autenticitatea așa-zisului ocultism occidental modern, dar și capacitatea oricărui individ din Occident de a lua legătura cu o organizație ezoterică autentică. Pentru Guénon, numai o singură ramură a francmasoneriei a păstrat unele părți din sistemul tradițional; dar a adăugat că majoritatea membrilor Lojii nu erau conștienți de această moștenire. Prin urmare, în numeroasele sale cărți și articole, Guénon nu a încetat niciodată să argumenteze că numai în Orient mai există tradiții ezoterice adevărate, încă vii. Mai mult decât atât, el a subliniat că orice strădanie a omului contemporan de a practica oricare din artele oculte este un mare risc, mental și chiar fizic.

Evident, este imposibil să rezum aici doctrina lui Guénon.⁴⁰ Pentru scopurile noastre este suficient să spunem că el respinge cu hotărâre optimismul și speranța generală într-o *renovatio* personală și cosmică ce pare să caracterizeze renașterea ocultului. În volumele *Orient et Occident* și *La Crise du monde moderne**, publicate în 1924 și 1927, Guénon a denunțat decadența iremediabilă a lumii occidentale și i-a prezis sfârșitul. Folosind ter-

* *Criza lumii moderne*, trad. Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 1993 (n.ed.).

menii tradiției indiene, a afirmat că ne apropiem cu repeziciune de faza finală din Kaly-yuga, sfârșitul unui ciclu cosmic. După Guénon, nu se poate face nimic pentru a schimba sau chiar întârzia acest proces. Ca atare, nu există nici o speranță într-o *renovatio* cosmică sau socială. Un nou ciclu va începe numai după distrugerea totală a celui existent. În ceea ce privește individul, Guénon credea că există în principiu posibilitatea de a lua legătura cu unul din centrele inițiatice care supraviețuiesc în Orient, dar că șansele de a face acest lucru sînt foarte limitate.

Ceea ce este și mai important — și în contradicție radicală cu ideile existente în mișcările oculte recente —, Guénon a negat statutul privilegiat al personalității umane. El afirmă literalmente că omul

reperezintă doar o manifestare trecătoare și contingentă a ființei adevărate... Individualitatea umană... nu ar trebui să dețină un loc privilegiat „în afara seriei“ în ierarhia infinită a ipostazelor ființei totale; acolo nu ocupă un rang mai important decît cel al altor ipostaze.⁴¹

În timpul vieții, René Guénon a fost un autor destul de nepopular. A avut admiratori fanatici, dar numărul lor era limitat. Numai după moarte, și în special în ultimii 10–12 ani, i-au fost retipărite și traduse cărțile, ideile lui devenind într-o măsură mai mare cunoscute. Acest fenomen este destul de curios, deoarece, așa cum am spus, Guénon are o viziune pesimistă asupra lumii și îi anunță sfârșitul catastrofic iminent. Este adevărat că unii discipoli nu insistă prea mult asupra sfârșitului inevitabil al ciclului istoric actual, dar încearcă să-i continue ideile referitoare la funcția tradiției ezoterice în culturi specifice.⁴² Aș adăuga de asemenea că cei mai mulți discipoli s-au convertit la islamism sau studiază tradiția indo-tibetană.

În acest fel, sîntem martorii unei situații destul de paradoxale: pe de-o parte, explozia de ocult, un fel de

religie „pop“, prezentă în special în cultura tineretului american ce proclamă marea renaștere de după epoca Vărsătorului; și, pe de altă parte, o descoperire și o acceptare mai modeste, dar în creștere progresivă, a ezoterismului tradițional, așa cum a fost redefinit, spre exemplu, de René Guénon, care respinge speranța optimistă în renașterea cosmică și istorică în absența disoluției catastrofice preliminară a lumii moderne. Aceste două tendințe sînt radical opuse. Există cîteva semne ale unui efort de a diminua perspectiva pesimistă a doctrinelor lui Guénon, dar este prea devreme să-i estimăm rezultatele.

Un istoric al religiilor trebuie să reziste tentației de a prezice ce se va întîmpla în viitorul apropiat — în cazul de față să prezică evoluția acestor două interpretări opuse ale tradiției oculte. Am putea cel puțin să încercăm să comparăm situația contemporană cu cea din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX, cînd, așa cum am văzut, scriitorii și artiștii și-au manifestat interesul pentru ocult. Dar în zilele noastre imaginația artistică și literară este prea complexă pentru a permite o generalizare atît de largă. Literatura *fantastică* și fantasticul, în special cea științifico-fantastică, este foarte căutată, dar încă nu-i cunoaștem legătura intimă cu diversele tradiții oculte. Voga subterană a *Călătoriei spre Soare-Răsare** (1951) a lui Hesse din anii '50 a anticipat renașterea ocultului de la sfîrșitul anilor '60. Dar cine ne va explica uluitorul succes al cărților *Copilul lui Rosemary* și *2001*? Nu fac decît să lansez o întrebare.

* *Die Morgenlandfahrt*, trad. Adriana Rotaru, Editura RAO, București, 1996 (n.ed.).

*Cîteva observații
asupra vrăjitoriei europene**

În calitate de istoric al religiilor nu pot să nu fiu impresionat de uluitoarea popularitate a vrăjitoriei în cultura occidentală modernă și subculturile acesteia. Totuși, în eseul de față nu voi discuta despre această „nebunie“, deoarece interesul contemporan pentru vrăjitorie este doar un segment într-o tendință mai largă, și anume voga pentru ocult și ezoterism — de la astrologie și mișcările pseudospiritualiste la ermetism, alchimie, zen, yoga, tantrism și alte gnoze și tehnici orientale. Dar pentru un istoric al religiilor nu sînt mai puțin fascinante recentele încercări de interpretare și controversele legate de originea și evoluția vrăjitoriei occidentale, cu precădere reevaluarea prigoanei vrăjitoarelor din secolele XVI și XVII. Putem doar să amintim lucrările lui Etienne Delcambre, H. R. Trevor-Roper, J. B. Russell sau Keith Thomas pentru a ne da seama de importanța unor asemenea probleme în istoriografia contemporană.¹ Voi utiliza numai cîteva lucrări, dar nu voi discuta dezvăluirile și concluziile lor sau presuposițiile metodologice ale autorilor. Mai degrabă îmi voi limita prezentarea la două probleme extrem de controversate: (1) „originile“ vrăjitoriei occidentale, adică problema posibilei legături cu credințele și ritualurile precreștine; și (2) așa-zisele orgii ale vră-

* Lucrare prezentată inițial la Simpozionul John Nuveen, University of Chicago, mai 1974. O versiune revăzută și adăugită a fost publ. în *History of Religions* 14, 1975, pp. 149–172.

jitoarelor care, din momentul în care vrăjitoria a fost asimilată ereziei, se aflau în centrul acuzațiilor.

Cu circa 80 de ani în urmă, problema originilor vrăjitoriei occidentale a fost considerată rezolvată definitiv. Eruditul arhivar Joseph Hansen a scris *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess* și a început publicarea rapoartelor proceselor, iar nu mai puțin eruditul istoric american Henry Charles Lea a publicat *Istoria Inchiziției în Evul Mediu* și a adunat acel volum de surse apărut postum cu titlul *Materiale pentru o istorie a vrăjitoriei*.² După Hansen, „persecuția contagioasă a vrăjitorilor și vrăjitoarelor e un produs al teologiei medievale, al instituțiilor eclesiastice și al proceselor intentate magiei de papalitate și Inchiziție. Acestea, sub influența demonologiei scolastice, au fost tratate la fel ca procesele împotriva ereziei.”³ Lea a conchis la rîndul lui că Inchiziția, și nu vrăjitoarele, au inventat vrăjitoria. Astfel, acest autor erudit a afirmat că vrăjitoria a luat ființă abia la mijlocul secolului al XIV-lea.⁴

Această opinie, reflectînd liberalismul, raționalismul și anticlericalismul epocii, susținută de un număr mare de documente, a fost considerată pînă la începutul anilor '20 ai acestui secol unica explicație convingătoare a creșterii și decăderii vrăjitoriei europene. Desigur, au existat și cîțiva opozanți, cum ar fi, printre cei mai recentți, Montague Summers, care nu se îndoia de intervenția reală a diavolului în „facerea” vrăjitoarelor.⁵ În consecință, nu a pus sub semnul întrebării realitatea nici uneia din activitățile în care se presupunea că sînt angajate vrăjitoarele: zboruri către întîlniri secrete, adorația lui Satan, infanticidul, canibalismul, orgiile ș.a.m.d. Această viziune ultraconservatoare a fost împărtășită nu numai de unii apologeți catolici, dar și de ocultiști și de o serie de scriitori; era destul de populară și printre acei *amateurs* de Liturghie Neagră și de alte amuzamente luciferice. Pe

scurt, interpretarea liberal-raționalistă nega existența istorică a vrăjitoarelor pe baza elementelor supranaturale implicate în vrăjitorie; dimpotrivă, interpretarea ultra-conservatoare accepta acuzațiile aduse de Inchiziție ca valabile, deoarece susținătorii ei luau drept bună realitatea diavolului.

Istoriografia vrăjitoriei și istoria religiilor

Nu intenționez să rezum aici rezultatele cercetărilor din ultima jumătate de secol. Este de-ajuns să spun că, pe măsură ce se desfășurau lucrările, fenomenul vrăjitoriei s-a dovedit din ce în ce mai complex și, prin urmare, mai greu de explicat printr-un singur factor. Treptat a devenit evident că vrăjitoria nu poate fi înțeleasă în mod satisfăcător fără ajutorul altor discipline: folclorul, etnologia, sociologia, psihologia și istoria religiilor. În special materialele aflate la dispoziția istoricilor religiilor sînt în măsură să situeze vrăjitoria în contextul ei adevărat. De exemplu, chiar o examinare rapidă a documentelor indiene și tibetane va convinge cititorul lipsit de prejudecăți că vrăjitoria europeană nu poate fi un produs al persecuției religioase sau politice ori o sectă demonică devotată lui Satan și promovării răului. De fapt, toate elementele asociate vrăjitoarelor europene sînt — cu excepția lui Satan și a sabatului — revendicate de yoghinii și de magicienii indo-tibetani. Și despre ei se crede că zboară prin aer, devin invizibili, ucid de la distanță, stăpînesc demoni și stafii ș.a. Mai mult decît atît, unii sectanți indieni excen-trici se laudă că încalcă toate tabuurile religioase și regulile sociale: că practică sacrificiul uman, canibalismul și tot felul de orgii, inclusiv relațiile sexuale incestuoase, că mănîncă excremente, animale grețoase și devorează cadavre umane.⁶ Cu alte cuvinte, își revendică cu mîndrie toate

crimele și ceremoniile oribile amintite *ad nauseam* în procesele intentate vrăjitoarelor în Europa Occidentală.

Din nefericire, puținele încercări de a investiga fenomenul vrăjitoriei europene din perspectiva istoriei religiilor au fost iremediabil inadecvate. O astfel de încercare a avut un succes neașteptat și s-a făcut cunoscută cu precădere printre diletanți. Mă refer la cartea dr Margaret Murray, *Cultul vrăjitoarelor în Europa Occidentală*, publicată în 1921 la Oxford University Press. Peste jumătate de secol, teoria dr Murray a fost cea mai influentă, iar articolul despre vrăjitorie din *Enciclopaedia Britannica* a fost retipărit pînă recent în multe ediții succesive. Chiar de la bun început, o serie de cercetători au remarcat la dr Murray nenumărate erori efective și greșeli metodologice.⁷ Dar influența *Cultului vrăjitoarelor în Europa Occidentală* a fost atît de mare, încît în 1962 istoricul englez Elliot Rose a dedicat aproape o carte întreagă, *Brici pentru un țap*, analizei minuțioase și criticii distrugătoare, deși pline de umor, a teoriei ei. Acea teorie, rezumată corespunzător de Rose, arată că:

vrăjitoarea era în esență membră a unei organizații de cult care nu se revolta împotriva creștinismului, ci reprezenta o religie mai veche și pe deplin independentă, de fapt păgînismul Europei Occidentale precreștine ce supraviețuia de secole după o convertire nominală. Cultul era orientat către un zeu cu două fețe și coarne, identificabil cu Ianus sau Dianus (descriș integral în primele capitole din *Creanga de aur*) și cu divinitatea celtică Cernunnos. Inchizitorii, în ignoranța și bigotismul lor, au confundat această zeitate cu Satan din Biserica creștină, însă ideile lui nu erau de fapt mai puțin respectabile decît cele ale lui Iehova și aveau prioritate pe plan local. Într-adevăr, acest cult a constituit adevărata religie populară în Anglia și în mai multe țări vecine în timpul Evului Mediu. Creștinismul era o simplă fațadă oficială adoptată din

prudență, căreia conducătorii i-au impus o conformare exterioară. Cu toate acestea, chiar conducătorii care au făcut acest lucru nu și-au putut permite să suprimă cultul vrăjitoarelor (sau, cum prefera să-l numească dr Murray, dianismul). Căci practicile, departe de a fi maligne sau antisociale, erau în general considerate necesare pentru bunăstarea comunității, cum fuseseră și în timpul păgânismului oficial; și din acest motiv au fost încurajate în secret pînă în epoca Reformei de înaltele oficialități ale statului, mai precis de cei angajați public în discreditarea zeului cu coarne și a faptelor acestuia. Ni se spune că acest cult, ce pare să fi fost monoteist, avea o organizare elaborată bazată pe adunarea celor treisprezece, care cuprindea membri din toate clasele sociale, inclusiv regi și slujitorii acestora, și, nominal chiar, prelați creștini.⁸

Așa cum am spus, istoricii au subliniat nenumăratele și îngrozitoare greșeli ce discreditează reconstituirea vrăjitoriei europene făcute de dr Murray. Istoricul religiilor poate doar să adauge faptul că modul în care a folosit materialele comparative și, în general, metodele din *Religionswissenschaft* era nefericit. Totuși, cel puțin unul din criticii ei, J. B. Russell, recunoaște că lucrarea ei are meritul de a reliefa persistența practicilor și credințelor populare păgîne timp de secole după introducerea creștinismului.⁹ De fapt, mulți oameni de știință, de la Jakob Grimm la Otto Höfler, au subliniat în repetate rînduri supraviețuirea credințelor și ritualurilor religioase precreștine, în special în Europa Centrală și de Vest. Dar ideea de bază în teza dr Murray este că inchișitorii au interpretat eronat un cult de fertilitate arhaic cu adorația lui Satan. Se știe că, începînd cu secolul al VIII-lea, farmecele și superstițiile populare au fost echivalate treptat cu vrăjitoria, iar vrăjitoria cu erezia.¹⁰ Dar este greu de înțeles cum la Murray *cultul fertilității* s-ar fi putut transforma în societate secretă urmărind exclusiv scopuri

destructive; pentru că, de fapt, vrăjitoarele medievale erau renumite pentru abilitatea lor de a aduce secetă, grindină, epidemii, sterilitate și, în ultimă instanță, moarte. Este adevărat că vrăjitoarele erau constant acuzate — ca și erecicii — de practici orgiastice; dar, potrivit propriilor declarații, obținute nu întotdeauna prin tortură, copiii născuți din astfel de orgii erau sacrificați și devorați la întâlnirile lor secrete. Altfel spus, orgiile vrăjitoarelor nu puteau fi clasificate drept culte orgiastice de fertilitate.

Cazul vrăjitorilor benandanti

Teza dr Murray se bazează în mare măsură pe surse britanice. Admițând că în Anglia cultul precreștin al fertilității a supraviețuit pînă în epoca medievală, nu știu cum se poate explica o atît de contradictorie denaturare în lumina documentelor disponibile. Totuși, un proces evolutiv asemănător pare să fi avut loc în provincia italiană Friuli în secolele XVI și XVII, iar acest fapt ne oferă dovezi relativ valoroase. Grație cercetărilor lui Carlo Ginzburg, știm de-acum că un anumit cult popular italian a fost modificat progresiv sub presiunea Închiziției și a sfîrșit prin a se asemana vrăjitoriei tradiționale.¹¹ Mă refer la cultul așa-zişilor *benandanti* („cei care călătoresc“, „vagabonzii“), atestat documentar pentru prima dată în 21 martie 1575. În acea zi, *vicario generale* și inchiizitorul provinciilor Aquileia și Concordia au fost mai întîi informați că în anumite sate existau vrăjitori care își spuneau *benandanti* și se proclamau vrăjitori „buni“ deoarece luptau împotriva vrăjitorilor „răi“ (*stregoni*). Cercetările efectuate asupra primilor *benandanti* au scos la iveală următoarele: se întîlneau noaptea în secret de patru ori pe an (adică în cele patru săptămîni de post); veneau la locul întîlnirii călare pe iepuri, pisici sau alte animale;

adunarea nu avea nici una din bine cunoscutele aspecte „satanice“ ale sabaturilor de vrăjitoare: nu aveau loc nici abjurări de la credință, nici defăimări ale sacramentelor sau Crucii, nici omagii aduse diavolului. Ritualul central e mai curînd enigmatic. *Benandanti*, înarmați cu crengi de molură, luptau cu vrăjitorii răi (*strighe* sau *stregoni*), înarmați cu mături de papură. *Benandanti* pretindeau că reneagă faptele rele ale vrăjitoarelor și că vindecă victimele vrăjilor acestora. Dacă *benandanti* ieșeau victorioși în luptă în cele patru spătămîni de post, recoltele anului erau bogate; dacă nu, urma sărăcie și foamete.¹²

Cercetări ulterioare au scos la iveală unele detalii privind recrutarea de *benandanti* și structura întrunirilor lor nocturne. Ei pretindeau că un „înger din ceruri“ le cere să se alătore grupului și că sînt inițiați secret între 20 și 28 de ani. Grupul era organizat militărește și era condus de un căpitan; membrii se adunau cînd îl auzeau pe căpitan bătînd toba. Erau legați prin jurămînt de taină¹³, iar la întîlniri asistau uneori pînă la 5000 de *benandanti*, cîtiva veniți din aceeași regiune, dar cei mai mulți nu se cunoșteau. Aveau un steag alb imaculat, cu podoabe, în timp ce steagul vrăjitorilor răi era galben, pictat cu patru diavoli. Toți *benandanti* credeau că s-au născut „cu căiță pe cap“, adică au stea în frunte.¹⁴

Cînd Inchiziția — urmărindu-și ideea stereotipică de sabbat de vrăjitoare — i-a întrebat dacă „îngerul“ le-a promis o hrană delicioasă, femei și alte distracții obscene, inculpații au negat cu mîndrie asemenea insinuări. Au declarat că numai vrăjitorii răi (*stregoni*) dansau și se veseleau la întruniri. Cel mai enigmatic eveniment al acestor *benandanti* era „călătoria“ spre locul adunării: pretindeau că o fac *in spirito*, în timp ce dorm. Înainte „călătoriei“, cădeau într-o stare de profundă prostrație, într-o letargie aproape cataleptică, în timpul căreia sufletul putea părăsi trupul. *Benandanti* nu foloseau alifii cînd

se pregăteau de „călătorie”; deși făcută *in spirito*, călătoria era pentru ei reală.

În 1581, doi *benandanti* au fost condamnați pentru erezie la șase luni de închisoare și la abjurarea greșelilor.¹⁵ În următorii 60 de ani au avut loc mai multe procese — și le vom vedea consecințele. Să încercăm pentru moment să reconstituim, pe baza documentelor epocii, structura acestui cult popular secret. Evident, ritul central al acestor *benandanti* consta în lupta ceremonială contra vrăjitorilor răi, cu scopul asigurării belșugului grânelor, al podgoriilor și al „tuturor roadelor pământului”¹⁶. Faptul că această luptă era dusă în timpul celor patru nopți critice ale calendarului agrar nu-i pune la îndoială scopul. Este probabil că această luptă între *benandanti* și *stregoni* prelungea un scenariu ritual arhaic de întreceri și competiții între două grupuri opuse, menite să stimuleze forțele creative ale naturii și totodată să regenereze societatea umană.¹⁷ Lupta ceremonială era doar superficial creștinată, deși *benandanti* pretindeau că luptă pentru Cruce și „pentru credința în Cristos”¹⁸. Nici *stregoni* nu erau învinuiți de crime teologice cunoscute: se făceau vinovați doar de distrugerea recoltelor și de proferarea de vrăji asupra copiilor.¹⁹ Abia în 1634 (după 850 de procese și denunțuri intentate Inchiziției din Aquileia și Concordia) întâlnim prima acuzație adusă acestor *stregoni* pentru celebrarea sabatului diabolic tradițional. De fapt, acuzațiile de vrăjitorie atestate în nordul Italiei nu menționează venerarea diavolului, ci cultul Dianei.²⁰

Oricum, ca urmare a numeroaselor procese, *benandanti* au început să se conformeze modelului demonologic impus cu insistență de Inchiziție. De la un moment dat încolo nu mai auzim despre ritul de fertilitate central. După 1600, *benandanti* au recunoscut că se ocupă numai de vindecarea victimelor vrăjitoriei rele. O asemenea mărturisire nu era lipsită de primejdii, deoarece Inchi-

ziția considera abilitatea de a avea de-a face cu farmecele drept o dovadă evidentă de vrăjitorie.²¹ Pe măsură ce timpul trecea, *benandanti* nu numai că au devenit mai conștienți de importanța lor, ci și-au înmulțit denunțurile împotriva persoanelor bănuite a fi vrăjitoare. Totuși, în pofida acestui puternic antagonism, *benandanti* erau asimilați inconștient cu *strighe* și *stregoni*. În 1618, o femeie *benandante* a recunoscut că a participat la un sabat nocturn prezidat de diavol, adăugînd însă că a făcut acest lucru pentru a obține de la el puterea de a vindeca.²²

În cele din urmă, în 1634, după 50 de ani de procese inchizitoriale, *benandanti* au recunoscut că sînt identici cu *strighe* și *stregoni*.²³ Unul dintre acuzați a mărturisit că și-a uns trupul gol cu o alifie specială și că s-a dus la un sabat unde a văzut multe vrăjitoare petrecînd, dansînd și avînd relații sexuale nediferențiate; dar a afirmat că *benandanti* nu au luat parte la orgie. Cîțiva ani mai tîrziu, un *benandante* a recunoscut că a făcut un pact cu diavolul, că l-a abjurat pe Cristos și credința creștină și că în final a ucis trei copii.²⁴ Procese ulterioare au scos la iveală elementele inevitabile ale de-acum clasicei imagini a sabatului vrăjitoarelor: *benandanti* au recunoscut că se duceau la balul vrăjitorilor răi, că îl omagiau pe diavol și că îi sărutau părțile posterioare. Una din cele mai dramatice confesiuni a avut loc în 1644. Acuzatul l-a descris amănunțit pe diavol și a povestit cum i-a dat sufletul. Apoi a recunoscut că a ucis patru copii cu vrăjiri rele. Dar cînd a rămas singur în celulă cu vicarul episcopal, a declarat că întreaga lui depoziție a fost mincinoasă și că nu era nici *benandante*, nici *stregone*. Judecătorii au căzut de acord că acuzatul „mărturisește tot ce i se sugerează“. Nu știm care urma să fie verdictul, pentru că acuzatul s-a spînzurat în celulă. De fapt, acesta a fost ultimul proces important al acelor *benandanti*.²⁵

Acest exemplu nu demonstrează întreaga teză a dr Murray, pentru că nu există nici o indicație despre „zeul în-

cornorat cu două fețe“ sau despre „organizații elaborate bazate pe adunarea celor treisprezece“. Mai mult decât atât, *benandanti* participau la întrunirile lor în *ekstasis*, adică în somn. Totuși, avem aici un caz bine documentat de *processus*, prin care un cult de fertilitate secret, popular și arhaic e transformat într-o practică pur magică, sau chiar de magie neagră, sub presiunea Inchiziției.

O paralelă remarcabilă la cazul *benandanti* se găsește în relatările procesului unui lituanian de 68 de ani, Thiess, acuzat de licanthropie*. Procesul a avut loc în Jürgensburg în 1691, iar darea de seamă a fost publicată de H. van Bruiningk.²⁶ Otto Höfler are meritul de a fi atras atenția asupra acestui excepțional document, reproducând secțiunile esențiale într-o anexă, în cartea *Kultische Geheimbünde der Germanen*.²⁷ Bătrînul Thiess a recunoscut în fața judecătorilor că era vîrcolac (*Werwolf*) și că în această calitate s-a luptat cu diavolul. De trei ori pe an, noaptea, de Sfînta Lucia (înainte de Crăciun), de Rusalii și de Sfîntul Ion, el și camarazii lui mergeau pe jos, preschimbați în lupi, pînă la „capătul mării“, adică în iad. Acolo se luptau cu diavolul și cu vrăjitorii, urmărindu-i precum cîinii. (Într-o asemenea ocazie, cu mult timp în urmă, Thiess s-a luptat cu un anumit vrăjitor, Skeistan, și și-a rupt nasul după o lovitură dată de coada unei mături.) Thiess a explicat judecătorilor că vîrcolacii se preschimbau în lupi și coborau în iad pentru a aduce înapoi pe pămînt bunurile furate de vrăjitori, și anume vite, grîu și alte roade ale pămîntului. Dacă nu ar fi acționat la timp, rezultatele ar fi fost ca în anul precedent, cînd găsiseră ușa iadului baricadată și, pentru că nu au putut lua înapoi grîul și celelalte cereale, recoltele au fost dezastuoase.

După moarte, a declarat Thiess, sufletele vîrcolacilor ajung în cer, în timp ce vrăjitorii sînt luați de diavol.

* Formă de alienație mintală în care pacientul se crede lup (*n.ed.*).

Vîrcolacii îl urăsc pe diavol; ei sînt „cîinii lui Dumnezeu“. Dar datorită intervenției lor active, diavolul va pustii pămîntul. Nu numai vîrcolacii din Lituania luptă cu diavolul și cu vrăjitorii pentru recolte, dar și vîrcolacii din Germania și Rusia fac la fel, deși ei coboară în alte iaduri. Cînd judecătorii au încercat să-l convingă pe Thiess că vîrcolacii aveau un pact cu diavolul, bătrînul a protestat vehement: a țipat la preotul chemat sperînd a-l face să mărturisească că singurele lui păcate erau mai benefice decît ale prelatului. Thiess a refuzat pînă la capăt să se căiască și a fost osîndit la zece lovituri de bici pentru superstiție și idolatrie.

Van Bruiningk citează și o însemnare din cartea lui C. Peucer, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum...*²⁸ La Riga, în cursul unei serbări, a leșinat un tînăr, iar unul dintre cei prezenți l-a recunoscut ca vîrcolac. A doua zi, tînărul a relatat că s-a luptat cu o vrăjitoare care îi dădea tîrcoale sub formă de fluturi (de fapt, comentează Peucer, vîrcolacii se laudă că alungă vrăjitoarele). Pe bună dreptate, Carlo Ginzburg îi compară pe *benandanti* și pe vîrcolacii lituanieni cu șamanii, care coboară în extaz în lumea de dincolo pentru a-și salva comunitatea.²⁹ Pe de altă parte, nu trebuie să uităm o credință comună în nordul Europei, conform căreia războinicii morții și zeii se luptă cu forțele demonice.³⁰

Paralele românești: strigoii și „alaiul Dianei“

Mă voi îndrepta acum spre altă zonă de cercetare, din păcate neglijată de știința occidentală, și anume spre tradițiile folclorice românești. Aici ne confruntăm cu o cultură populară arhaică care s-a dezvoltat sub un control eclesiastic mai puțin rigid decît în Europa Centrală sau de Vest. În afară de aceasta, Biserica Română, la fel ca

bisericile din toate celelalte țări ortodoxe est-europene, nu aveau o instituție analoagă Inchiziției; prin urmare, deși ereziile nu erau absente, nu a existat o persecuție dură și sistematică a vrăjitoarelor. Și mai important e faptul că româna, o limbă latină, nu a fost influențată în timpul Evului Mediu de latina scolastică și ecleziastică. Mai precis, limba română s-a dezvoltat direct din latina vulgară vorbită în provincia Dacia în primele secole ale erei noastre. Acest arhaism lingvistic este de mare ajutor în înțelegerea vrăjitoriei europene.

Voi restrânge analiza la doi termeni de importanță hotărâtoare pentru tematica noastră: *striga*, cuvântul latin pentru „vrăjitoare“, și „Diana“, zeița romană care în Europa Occidentală se afla în fruntea vrăjitoarelor. În limba română, vocabula *striga* a devenit *strigoi*, însemnând „vrăjitor“, viu sau mort (în acest caz — vampir). *Strigoi* vii se nasc cu căiță; când ajung la maturitate, și-o pun pe cap și devin invizibili. Se spune că dețin puteri supranaturale; de exemplu, pot pătrunde în case cu uși încuiate sau să se joace, fără să fie vătămați, cu lupi și cu urși. Ei săvârșesc toate faptele rele ale vrăjitoarelor: aduc epidemii printre oameni și vite, „leagă“* sau desfigurează oamenii, provoacă secetă prin „legarea“ ploii, iau laptele vacilor și mai ales proferează vrăji rele.³¹ *Strigoi* se pot preschimba în câini, pisici, lupi, cai, porci, broaște-râioase sau alte animale.³² Se presupune că ies în anumite nopți, în special de Sfântul Gheorghe și Sfântul Andrei; când se întorc acasă, se dau de trei ori peste cap și recapătă formă de om. Sufletele lor părăsesc corpurile și călăresc cai, măhuri sau butoaie. *Strigoi* se strâng laolaltă în afara satelor, pe un câmp anume sau „la capătul lumii, unde nu crește iarba“. O dată ajunși acolo, iau formă de om și încep să se bată între ei cu bâte, topoare, coase și alte unelte. Se

* Prin farmece (n.ed.).

bat toată noaptea, dar la sfârșit plîng și se împacă. Se întorc la casele lor epuizați și palizi, fără să știe ce li s-a întîmplat, și cad într-un somn adînc.³³ Din păcate, nu se știe nimic despre semnificația sau obiectul acestor bătălii nocturne. Îți amintesc de *benandanti* și, de asemenea, de *Wilde Heer*, alaiul morților, atît de răspîndit în Europa Centrală și de Vest. Dar *benandanti* luptau tocmai împotriva acelor *stregoni/strighe*, în timp ce *strigoii* români se băteau între ei, conflictele încheindu-se întotdeauna cu plîns și împăcare generală. Cît despre analogia cu *Wilde Heer*, lipsește cea mai specifică trăsătură: zgomotul îngrozitor ce terorizează satul.³⁴ În orice caz, vrăjitoarele române ilustrează autenticitatea unui scenariu precreștin întemeiat pe călătorii onirice și pe lupta rituală extatică — model atestat în multe alte regiuni europene.

Să ne îndreptăm acum atenția spre cel de-al doilea cuvînt latin care a jucat un rol major în credințele folclorice românești: „Diana“. Istoria acestei zeițe în vechea provincie a Daciei (regiunile carpato-dunărene locuite acum de români) poate să arunce o lumină neașteptată asupra evoluției vrăjitoriei europene în general. Într-adevăr, printre popoarele occidentale care vorbesc limbile romanice — italienii, francezii, spaniolii, portughezii —, referințele medievale la credințele și ritualurile legate de Diana pot fi suspectate cu precădere de reflectarea opiniei călugărilor erudiți familiarizați cu sursele scrise latine. Nici o suspiciune de felul acesta nu poate apărea în legătură cu istoria Diane la români. Însuși numele zeiței a devenit în limba română *zână/zîna* (< *dziana*), în sensul de vrăjitoare. Mai mult decît atît, mai există un cuvînt derivat din aceeași rădăcină: *zănatec*, însemnînd „smintit, zăpăcit sau bezmetic“, adică „fermecat“ sau posedat de Diana sau de vrăjitoare.³⁵ E foarte probabil că numele Diana a înlocuit denumirea locală a unei zeițe autohtone traco-getice.³⁶ În orice caz, la români este în-

contestabil arhaismul ritualurilor și credințelor legate de Diana.

Zînele, adică vrăjitoarele care își afirmă prin nume descendența din Diana, au un caracter relativ ambivalent. Ele pot fi crude, și din acest motiv e mai prudent să nu li se pronunțe numele. Sînt numite „sînziene“, „drăgai-ce“, „rusalii“ sau pur și simplu „ele“ (*iele*). Vrăjitoarele sînt nemuritoare, dar arată ca fetele frumoase, jucăușe și fascinante. Sînt îmbrăcate în alb, au sînii goi și sînt invizibile în cursul zilei. Au aripi și zboară prin aer, în special noaptea. Vrăjitoarelor le place să cînte și să danseze, iar pe cîmpurile unde au dansat iarba pare pîrjolită. Ele îi îmbolnăvesc pe cei care le surprind dansînd sau care nu respectă anumite interdicții. Printre bolile pe care le pricinuiesc, cele mai întîlnite sînt afecțiunile psihice, reumatismul, hemiplegia, epilepsia, holera și ciuma.³⁷

Călușarii — *dansatori catartici*

Toate aceste boli sînt tratate cu succes de ritualul coregrafic și catartic al unui grup de dansatori, constituiți într-un fel de asociație secretă (*Männerbund*), numiți *călușari*, termen derivat din cuvîntul românesc *cal* (< lat. *caballus*).³⁸ Dar, cît se poate de surprinzător, patroana acestei societăți catartice secrete este „Regina Vrăjitoarelor“ (*Doamna Zînelor*) — metamorfozarea românească a Diane. Ea mai este numită și Irodiada (= Herodiada) sau Arada, ambele nume fiind celebre la vrăjitoarele Europei Occidentale.³⁹ Nu putem intra aici în amănunte referitoare la selectarea, instruirea și inițierea de către un conducător mai vîrstnic a unui grup de șapte, nouă sau chiar unsprezece bărbați tineri. Este suficient să amintim că instruirea se face în păduri sau în locuri singuratice și constă mai ales din învățarea unui număr mare de

dansuri, în speță acrobatice. *Călușarii* sînt înarmați cu bîte și săbii; poartă un cap de cal din lemn drept „steag“, pe care jură să respecte obiceiurile și regulile *călușarilor*, să fie unii cu alții ca frații, să-și păstreze castitatea în următoarele nouă (douăsprezece sau paisprezece) zile, să nu dezvăluie numănu din afară ce vor vedea sau auzi și să-și asculte conducătorul. După rostirea jurămîntului, „steagul“, de al cărui vîrf sînt prinse plante medicinale, este înălțat, iar *călușarii* nu au voie să vorbească de teama — spun ei — de a nu fi îmbolnăviți de *zîne*.⁴⁰

Atributul specific și central al *călușarilor* este măiestria lor coregrafico-acrobatică, în special abilitatea de a crea impresia că zboară prin aer. Este evident că ținuturile, salturile, săriturile pe verticală și laterale imită galopul calului și, în același timp, zborul și dansul vrăjitoarelor (*zînelor*). De fapt, unii din cei bănuți a se fi îmbolnăvit din cauza vrăjitoarelor încep să sară și să strige „precum *călușarii*“ și „nu par să atingă pămîntul“. Relațiile dintre *călușari* și *zîne* sînt în mod paradoxal ambivalente: dansatorii cer și contează pe protecția Herodiadei, dar totodată riscă să devină victimele alaiului care o însoțește, a vrăjitoarelor. *Călușarii* imită zborul *zînelor*, dar în același timp își manifestă solidaritatea cu calul, simbol masculin și „eroic“ prin excelență. Aceste relații ambivalente apar și în tiparele lor comportamentale sau în activitățile lor. Timp de aproape două săptămîni, *călușarii* vizitează toate satele și cătunele din vecinătate, acompagnați de doi-trei scripcari, dansînd, cîntînd la diferite instrumente și încercînd în răstimpuri să vindece victimele vrăjitoarelor. Se crede că, în decursul aceleiași perioade, adică începînd din a treia săptămîină de după Paști și pînă în ajunul Duminicii Rusaliilor, *zînele* zboară, cîntă și dansează, în special noaptea; le poți auzi clopotele și tobele, precum și alte instrumente muzicale, pentru că vrăjitoarele au la dispoziție o serie de scripcari și cimpo-

ieri și chiar un purtător de steag.⁴¹ Cel mai bine te aperi de ele cu usturoi și pelin, adică cu plantele magico-medicinale care se află în traista legată de vârful steagului *călușarilor*. *Călușarii* mestecă atîta usturoi cît pot să suporte iar, în cursul operației de vindecare, conducătorul scuipe usturoiul pe fața pacientului.⁴²

Elementele militare para-*Männerbund* ale *călușarilor* sînt evidente: steagul, sabia, capul de cal din lemn, bîtele. Mai mult decît atît, cînd se întîlnesc două grupuri de *călușari*, se declanșează o luptă violentă. Cînd grupul revine în sat, scena finală se numește „război“. Steagul este înfipt cu putere în pămînt, un *călușar* se urcă în vîrf și strigă: „Război, dragii mei, război!“⁴³ Deși depunerea jurămîntului se face în numele lui Dumnezeu, scenariul mitico-ritual înfăptuit de *călușari* nu are nimic comun cu creștinismul. Putem presupune că, la începuturile existenței *călușarilor*, autoritățile ecleziastice au luptat împotriva lor cu oarecare violență, pentru că o serie de caracteristici arhaice atestate în secolul al XVII-lea au dispărut. Chiar la sfîrșitul secolului al XIX-lea *călușarii* erau, în unele regiuni, excluși din comunitate timp de trei ani.⁴⁴ Dar în cele din urmă Biserica a decis să-i tolereze.

Unitatea contrariilor: sîntoaderi și zîne

Originea *călușarilor* este obscură, și nu voi încerca să o discut acum.⁴⁵ Dar voi cita o paralelă revelatoare pentru relația ambivalentă dintre *zîne* și *călușari*. În credințele populare românești, un rol important îl joacă un grup de șapte sau nouă figuri mitologice numite *sîntoaderi* (care și-au luat numele de la Sfîntul Teodor — popular Toader). Sînt descriși ca tineri cu picioare lungi și copite, avînd plete acoperite de mantii. Ei vizitează satele, cîntînd și bătînd toba, apar brusc și apoi dispar misterios. Se aude

mereu zgomotul metalic al potcoavelor grele. Ei dansează pe trupurile victimelor sau le leagă în lanțuri, provocându-le astfel dureri reumatice. În special tinerele fete se tem de *sîntoaderi* și nu au curajul să se aventureze în afara casei în timpul celor trei nopți de dinaintea postului Paștilor. Cele mai multe elemente par să fie reminiscențe dintr-un vechi *Männerbund*, cu violența-i caracteristică menită să terorizeze femeile.⁴⁶

Totuși, în noaptea Sfântului Teodor, fetele nemăritate merg în pădure sau urcă un deal și, în jurul unui foc încins, dansează și cîntă în cor: „Toadere, Sfinte Toader, / fă-ne pletele cît coama iepelor. / Eu îți dau pîine și sare, / tu să-mi faci părul mai mare. / Eu îți dau pîine și nuci, / tu să-mi dăruie buze dulci!“ Ele cîntă și dansează pînă în zori, apoi se întorc în sat, adunînd de pe drum tot felul de ierburi și flori. Fierb în apă ce au cules și își spală părul cu această apă. Și cred că se vor mărita curînd. Astfel, sfîntul care îi patronează pe *sîntoaderii* asemănători cailor, spaima femeilor și în special a tinerelor fete, este invocat pentru a le face părul frumos precum coama calului și a le grăbi măritișul.

Pe scurt, există un raport curios între *zîne* și *sîntoaderi*: ambele grupuri hălăduiesc noaptea la o dată precisă, cîntă, dansează și sîntacompaniate de scripcari. Ambele pricinuesc boli specifice pentru a-i pedepsi pe cei care încalcă anumite interdicții; ambele sînt legate misterios de plante magice și medicinale (în cazul vrăjitoarelor, cîteva specii de ierburi le ajută să se țină la distanță; iar alte plante, culese în numele Sfântului Teodor, grăbesc măritișul fetelor). Mai mult decît atît, la 24 de zile după Paști există o sărbătoare la care vrăjitoarele îi întîlnesc pe *sîntoaderi*, joacă cu ei, oferindu-le la urmă cîte un buchet de flori de *Melittis melissophyllum* — specie de doborîșor sau de iarba albinei.⁴⁷ Această sărbătoare *subliniază dorința de a strînge laolaltă două categorii de ființe supranaturale*

care reprezintă pentru societatea umană forțe diferite, dar la fel de malefice.

Sîntoaderii, acești oameni-cai „mitologici”, nu pot fi identificați cu grupul inițiativ și catartic al *călușarilor*, cu toate că și aceștia sînt literalmente desemnați drept „oameni-cai”. Dar scenariul folcloric ce strînge laolaltă două categorii de ființe mitologice — vrăjitoarele și *sîntoaderii* — își găsește o frapantă paralelă în scenariul mitico-ritual al *călușarilor*: o asociație secretă para-*Männerbund*, renumită pentru puterea de a vindeca victimele *zînelor*, care se află cu toate acestea sub protecția „Diane”, Regina Vrăjitoarelor (*Doamna Zînelor*). Deși *călușarii* folosesc imagini și substanțe apotropaice* (spre exemplu — calul, plantele medicinale) pentru a se apăra de vrăjitoare (*zîne*), tehnicile lor catartice și terapeutice se bazează în special pe o coregrafie particulară, care imită modul de a fi și comportamentul vrăjitoarelor. În ultimă analiză, scenariul actualizat de *călușari* presupune în mod constant *unitatea contrariilor, în ciuda ideilor și tehnicilor magico-religioase complementare*. Persistența uimitoare a acestui scenariu arhaic își găsește explicația cea mai probabilă în faptul că „principiile” antagoniste care sînt împăcate și strînse laolaltă — boala și moartea, sănătatea și fertilitatea — au fost personificate în una din cele mai inspirate expresii ale diadei primordiale masculin-feminin: *zîne* și eroi catartici călare.

Acest scenariu arhaic precreștin a supraviețuit, cu inevitabile modificări și cu pierderea unor elemente originare, numai în România. Nu e nevoie să adaug că originea și evoluția unui astfel de model mitico-ritual nu explică originea vrăjitoriei occidentale. Dar documentele românești contribuie semnificativ la modul nostru de a înțelege procesul care a dat naștere vrăjitoriei și magiei negre în

* Care [îi] feresc de duhurile rele (*n.ed.*).

Europa Occidentală. În primul rînd, nu mai poate exista acum nici un dubiu privind continuitatea unor importante ritualuri și credințe păgîne, legate în special de fertilitate și sănătate. În al doilea rînd, astfel de scenarii mitico-rituale au presupus o luptă între două grupuri de forțe contrare, deși complementare, personificate în figuri mitologice (și, ulterior, folclorice), ritual reprezentate de tineri, bărbați și femei (cf. *benandanti*, *strighe* / *stregoni*, *călușari*). În al treilea rînd, lupta ceremonială era urmată în unele cazuri de o reconciliere între grupurile antitetice. În al patrulea rînd, această bipartiție rituală a comunității a presupus o anumită ambivalență, pentru că unul din cele două grupuri aflate în opoziție întruchipa întotdeauna aspectele negative ale antagonismului, exprimînd procesul vieții cosmice și al fertilității; mai mult decît atît, într-un anumit moment istoric sau în anumite ocazii, întruchiparea principiului negativ putea fi interpretată ca manifestare a *răului*.⁴⁸ Acesta pare să fi fost cazul *strigoilor* români și, într-o oarecare măsură, al *zînelor*, adică al vrăjitoarelor ce corespund „alaiului Dianei”. Sub presiunea Inchiziției, a avut loc o modificare asemănătoare la *benandanti*. În Occident, acest proces a fost mult mai complex grație primelor identificări ale reminiscentelor mitico-rituale precreștine cu practicile satanice și, în final, cu erezia. Desigur, nu vreau să spun că vrăjitoria rea și magia neagră nu au existat pretutindeni în Europa din timpuri imemorabile. Dar aceste practici au fost întotdeauna restrînse la un număr mic de indivizi. Ceea ce autorii medievali desemnau drept vrăjitorie și ceea ce s-a transformat într-o vînătoare de vrăjitoare în secolele XIV, XVI și XVII își avea rădăcinile în unele scenarii mitico-rituale arhaice, comparabile cu cele care supraviețuiesc printre acei *benandanti* din Italia și în cultura folclorică românească. În epoci de criză religioasă și socială, sub presiune economică sau ecleziastică, asemenea

reminiscențe populare ar fi putut primi, fie spontan, fie ca rezultat al proceselor Inchiziției, o nouă orientare — și anume către magia neagră.

Lucerna extincta

Mă voi ocupa acum de cea de-a doua acuzație-standard adusă vrăjitoarelor: practicile orgiastice. Una din primele mărturii de acest fel a fost obținută de Etienne de Bourbon, inchiizitor în sudul Franței pe la 1235. O femeie i-a povestit următoarea întâmplare:

Avea o stăpînă care o ducea frecvent într-un loc secret unde se adunau o mulțime de oameni cu torțe și lumînări. Se adunau în jurul unui vas mare plin cu apă în care fusese înfiptă o vergea (un rit de fertilitate?). Stăpînul îl chema apoi pe Lucifer. După care, o pisică cu înfățișare hidoasă cobora pe vergea în cameră. Își muia coada în apă, o scotea afară udă și o folosea ca sfiștoc*. Erau apoi stinse toate luminile, și fiecare își îmbrățișa vecinul în mod necuviincios.⁴⁹

Cu puține variante, această descriere a sabatului vrăjitoarelor a fost înregistrată cu prisosință în secolele următoare. Elementele specifice sînt întîlnirea într-un loc subteran, evocarea și apariția lui Satan, stingerea luminilor urmată de relații sexuale nediferențiate. O asemenea monotonie devine dintr-o dată semnificativă cînd descoperim că, de la începutul secolului al XI-lea, *exact* aceeași acuzație a fost făcută împotriva diverselor mișcări reformiste incriminate ca erezii. Astfel, în 1022, la Orléans, un grup de reformiști a fost acuzat de participarea la orgii sexuale nocturne în pivnițe subterane sau în clădiri pără-

* Mănunchi de crenguțe cu care se stropește apa sfințită (*n.ed.*).

site. Potrivit acușării, adepșii slăveau numele demonilor; și, cînd apărea un spirit rău, stingeau luminile și fiecare membru masculin al grupului o apuca pe cea care se afla mai aproape, fie că-i era mamă, soră sau o călugăriță. „Copiii concepuți în timpul orgiilor erau arși la opt zile de la naștere, ... iar din cenușa lor se făcea o substanță folosită în scopul parodierii blasfematoare a credinșei creștine.“⁵⁰

Asemenea incriminări au devenit clișee și erau repetate la fiecare individ și grup acuzat de erezie. O relatare din 1175 menșionează că ereticii din Verona se adunau într-o încăpere subterană și, după ascultarea unei predici blasfematoare, stingeau luminile și se dedau orgiei.⁵¹ Exact aceleași acușări au fost imputate în secolul al XI-lea patarenilor — eretici germani — și catarilor.⁵² În secolul al XIII-lea se știa că Frașii Liberului Spirit din Valea Rinului, frașii apostolici din nordul Italiei și lucifericii apăruți în Germania în 1227, precum și adamișii din Boemia secolelor XIV și XV participau la orgii sexuale în subteran.⁵³ Potrivit lui Konrad de Marburg, primul inchizitor papal din Germania, sectanșii (din secolul al XIII-lea) se adunau într-un loc secret; diavolul apărea sub formă de animal și, după cîntări și o scurtă liturghie, stingeau luminile și urma orgia bisexuală.⁵⁴ În secolele XIV și XV, valdenșii și catarii erau aproape asimilați vrăjitoarelor, sau viceversa. Despre catari se știa că se întîlnesc în timpul nopșii și că, după ce ascultau predicile și își primeau sacramentele eretice, mîncau copios, beau și, în final, stingeau luminile.⁵⁵ Aceeași acușatie a fost adusă Frașilor Liberului Spirit⁵⁶ și chiar celebrilor *fraticelli* (adică franciscanilor reformiști): aceștia „participau la orgie după ce stingeau luminile și ucideau copii nășcuți din aceste relașii, măcinîndu-le oasele într-o pudră sacramentală“⁵⁷.

Trebuie să ne amintim că incriminări asemănătoare — orgii sexuale, incest, canibalism — erau aduse creștini-

lor de către păgâni. Iar scriitorii creștini, de la Aristide și Iustin Martirul la Tertulian și Minucius Fericitul, au încercat în repetate rînduri să respingă clișeele care au ajuns atît de cunoscute după procesul din Orléans, și anume stingerea luminii, orgiile, incestul și infanticidul ritual, urmate de cuminecătura canibalică, folosind carne și sînge de copil. În secolul al III-lea, autorii creștini au început să îi acuze pe păgâni de rituri perverse și canibalice. Însă adevărata lor campanie era îndreptată împotriva ereticilor creștini. Încă din anul 150, Iustin Martirul i-a acuzat peeretici de orgii sexuale, incest și antropofagie „cu luminile stinse” (*apostbennuntes tous luchnous*).⁵⁸ Aceeași formulă a fost folosită de Clement din Alexandria împotriva carpocratienilor, a montaniștilor și gnosticilor. Augustin susținea că *lucerna extincta* și orgiile sexuale erau practicate de maniheiști. Acuzații analoage erau repetate între secolele VII și IX împotriva mesalinilor, pavlicienilor și bogomililor.⁵⁹

Nici un om de știință nu va accepta asemenea acuzații aduse fără discernămint vrăjitoarelor medievale și mișcărilor reformiste sau „eretice”, precum și primilor creștini și grupurilor de gnostici și sectanți. Pe de altă parte, pare greu de admis că întîlnirile ceremoniale și orgiile sexuale ce urmau stingerii rituale a luminilor pot fi explicate ca pură invenție, folosită conștient sau inconștient împotriva unei minorități religioase disprețuite. Este adevărat că astfel de expresii precum *in loco subterraneo* sau *lucerna extincta* au devenit clișee influente și cunoscute. Dar dacă un clișeu nu demonstrează existența acțiunii pe care o incriminează, asta nu-i dovedește inexistența. Asemenea clișee precum *in loco subterraneo* sau *lucerna extincta* aparțin universurilor imaginare, iar acum începem să ne dăm seama de importanța acelei misterioase *surréalité* revelată de orice univers imaginar. Astfel, formula „stingerea luminilor” se găsește în descrierea unor practici or-

giastice din Asia Centrală. În cercurile śakti și tantrice din zona Himalayei, în special la Garhwāl, orgia rituală se numea *coli-marg*, pentru că în timpul ritului fiecare bărbat primea drept parteneră pe femeia al cărei pieptar l-a tras la sorți (*coli* = pieptar). De asemenea, *rāsa-maṇḍalī*, literal „cercurile de joc” ale vallabhācāryașilor, degenerază adesea în orgii.⁶⁰ Autenticitatea unor asemenea relatări a fost contestată. Oricum, din ceea ce știm atît despre sectanții ruși cît și despre secta inocentiștilor din Basarabia, astfel de orgii nu erau deloc improbabile.⁶¹

Mai mult decît atît, orgiile rituale — în unele cazuri precedate de stingerea luminilor — sînt atestate la populații diferite precum kurzii, tibetanii, eschimoșii, malgașii, băștinașii Diak Ngadju* și australienii. Motivațiile sînt multiple, dar în general asemenea orgii rituale sînt practicate pentru a înlătura o criză cosmică sau socială — secetă, epidemie, fenomene metereologice stranii (de exemplu aurora australă) —, sau pentru a conferi un suport magico-religios unui eveniment fericit (căsătorie, nașterea unui copil etc.) prin eliberarea și sporirea forțelor latente ale sexualității.⁶² Indiferent dacă sînt practicate împotriva unei crize periculoase sau în cinstea unui eveniment fericit, relațiile sexuale nediferențiate și excesive aruncă o colectivitate în epoca fabuloasă a începuturilor. Aceasta apare clar în practicarea orgiilor periodice de la sfîrșitul anului sau la anumite intervale sacre. De fapt, acest tip de orgie rituală, fără îndoială cel mai arhaic, este cel care dezvăluie funcția originară a relațiilor sexuale colective promiscue. Astfel de ritualuri reactualizează momentul primordial al Creației sau stadiul de beatitudine al începuturilor, cînd nu existau nici tabuuri sexuale, nici reguli sociale. Poate că cele mai impresionante ilustrări ale

* Din insula Borneo (*n.ed.*).

acestei concepții se găsesc la băștinașii Dyak Ngadju și la unele triburi australiene.

Orgiile rituale și nostalgia „originilor”

La băștinașii Dyak Ngadju, sfârșitul anului înseamnă sfârșitul unei epoci și totodată sfârșitul unei lumi. Ceremoniile arată clar că există o întoarcere la timpul precosmic, timpul totalității sacre. De fapt, în timpul acestei perioade prin excelență sacră, întreaga populație a orașului se întoarce la vârsta primordială (cosmogonică). Regulile și interdicțiile sînt suspendate, de vreme ce lumea a încetat să existe. În timp ce așteaptă o nouă creație, comunitatea trăiește lîngă divinitate, mai exact trăiește *în* întreaga divinitate primordială. Orgia are loc în acord cu poruncile divine, iar cei care participă la ea își regenerează întreaga divinitate. Cum notează Schärer, „nu e o chestiune de dezordine (chiar dacă ne-ar putea părea astfel), ci de altă ordine”⁶³.

În cazul băștinașilor Dyak, orgia rituală periodică se poate interpreta drept dorința de a reveni la totalitatea primordială perfectă care a existat înainte de Creație. Dar există și alte forme ale nostalgiei originilor. Triburile Aranda din Australia Centrală proslăvesc periodic lucrările strămoșilor mitici săvîrșite în timp ce aceștia hoinăreau prin ținut. La triburile Aranda, acea epocă miraculoasă este echivalentă cu vârsta paradisiacă. Nu doar faptul că diversele animale se lăsau prinse cu ușurință, iar apa și roadele se găseau din belșug, dar strămoșii erau lipsiți de multitudinea de inhibiții și frustrări ce constrîng inevitabil ființele umane care trăiesc împreună în comunități organizate.⁶⁴ Acest paradis primordial mai obsedează triburile Aranda. Intervalele scurte la care au loc

orgiile rituale, cînd toate interdicțiile sînt suspendate, pot fi interpretate ca întoarceri efemere la libertatea și beatitudinea de care se bucurau strămoșii.⁶⁵

O astfel de nostalgie religioasă față de fericitele timpuri mitice ale originilor pare implacabilă. Adamiții, sectanții din Boemia (secolele XIV și XV), se străduiau să redobîndească starea de inocență a lui Adam — strămoșul mitic al lor și al nostru. Drept urmare, umblau goi și practicau amorul liber, bărbații și femeile trăind împreună într-o promiscuitate sexuală perfectă, lipsită de inhibiții.⁶⁶ La începutul secolul al XIV-lea, Lazarus, călugăr pe muntele Athos și fost bogomil, a înființat o sectă care consfințea nudismul drept mijloc de redobîndire prin excelență a stadiului anterior Căderii.⁶⁷ O altă sectă a fost creată de predicatorul itinerant Teodosius. El nu numai că profera nuditatea rituală, dar își încuraja adepții să se complacă în excese orgiastice pentru a primi grația pocăinței.⁶⁸ O justificare asemănătoare era susținută în secolele XIX și XX de secta rusească a inocențiștilor: ei trăiau practic goi în pivnițe subterane și se angajau exclusiv în relații sexuale nediferențiate, sperînd să fie mîntuiți de monstruoșitatea păcatelor lor.⁶⁹

Oricine ezită să creadă că asemenea practici orgiastice sălbatice pot exista la creștini sau chiar la sectanții creștini. Datorită *demonizării* sexualității la iudeo-creștini, orice tip de orgie era considerată satanică și prin urmare un sacrilegiu, meritînd cea mai aspră pedeapsă. Dar, după cum se știe, sacralitatea vieții sexuale nu putea fi înlăturată radical nici în iudaism, și nici în creștinism. Pentru că nuditatea rituală și relația sexuală liberă ceremonială nu erau numai puternice forțe magico-religioase; ele exprimau totodată nostalgia pentru o existență umană cuprinsă de beatitudine ce corespundea în acest context iudeo-creștin stării paradisiace de dinaintea Căderii. Din perspectivă religioasă, catastrofa tragică a primilor Părinți

implică, printre alte calamități, interzicerea nudității și pierderea inocenței sexuale spontane. Ca urmare, eforturile de recăpătare a puterilor și beatitudinilor pierdute erau însoțite, direct sau indirect, conștient sau inconștient, de o modificare radicală a moravurilor sexuale.

Este greu, dacă nu imposibil, să distingem din mărturiile vrăjitoarelor elementele *reale* de cele *imaginare* privitoare la „orgiile” lor secrete. Un număr mare de depoziții sînt în mod evident rezultatul anchetelor ecleziastice, fie ele catolice, luterane sau calvine. Această insistență asupra vechiului clișeu dovedește că teologii erau pe deplin conștienți de puterile magico-religioase ale sexualității. Asemenea puteri îi puteau transforma pe creștini în eretici profanatori și, în cele din urmă, în ființe periculoase, demonice. A-i denunța ca adepți ai diavolului era doar o practică comodă! Factorul decisiv a fost acela că, imagine sau nu, orgiile vrăjitoarelor, ca și cele ale ereticilor, puteau periclita instituțiile sociale și teologice; într-adevăr, ele stîrneau nostalgii, speranțe și dorințe ce aspirau la un mod de a fi diferit de existența creștină tipică. Dacă avem în vedere faptul că populațiile rurale sînt în general interesate de sex doar în chip moderat, pare evident că asemenea excese sexuale ceremoniale urmăreau alte obiective decît simpla plăcere senzuală. Nu numai dorința carnală incita femeile de la țară să devină vrăjitoare. Era speranța obscură că, încalcînd tabuurile sexuale și participînd la orgii „demonice”, își puteau într-un fel schimba propria condiție. În ultimă instanță, forțele magico-religioase ale practicilor sexuale interzise erau cele care tentau o femeie să devină vrăjitoare, chiar dacă asemenea aventuri profanatoare erau împlinite într-un univers imaginar. De fapt, cele mai multe vrăjitoare acuză lipsa plăcerii în relațiile cu diavolul. Mărturiile lor seamănă mai degrabă cu o probă inițiatică dură decît cu o *partie de plaisir*. Acest element dureros al orgiilor vrăjitoarelor

era bine cunoscut nu numai celor care ajungeau să fie în cele din urmă suspectați de vrăjitorie. Desigur, acuzatorii i-ar fi putut constrânge pe acuzați să admită că au avut relații sexuale cu diavolul. Dar există și cazuri de mărturii spontane ale fetelor tinere, ce descriu amănunțit și alert violarea lor „inițiativă” de către diavol înainte ca examenul medical să fi dovedit că erau virgine.⁷⁰

În concluzie, practicile orgiastice reale sau imaginare ale vrăjitoarelor europene prezintă o anumită structură religioasă. Mai întâi, orgiile sexuale evidențiază un protest radical împotriva aspectelor religioase și sociale contemporane — o revoltă generată și nutrită de speranța redobândirii perfecțiunii beatitudinii pierdute, și anume cea a „originilor” fabuloase, o beatitudine ce obsedează imaginația, în special în timpul crizelor catastrofice. În al doilea rând, așa-zisele elemente satanice ale orgiilor vrăjitoarelor puteau fi practic inexistente, dar erau impuse cu forța de procese; în fine, clișeele satanice au devenit principala acuză în denunțurile făcute în timpul vânătorilor de vrăjitoare. Dar este totodată posibil ca practicile descrise drept satanice să se fi săvârșit realmente; în asemenea cazuri, ele exprimau revolta împotriva instituțiilor creștine care nu reușeau să „salveze” omul, și în special împotriva decadentei Bisericii și a corupției din ierarhia ecleziastică. Mai mult decât atât, trebuie să avem totodată în vedere atracția irezistibilă către rău la anumite tipuri de personalitate. În al treilea rând, oricare ar fi fost cauzele, este important faptul că practicile orgiastice atestă o nostalgie religioasă, o dorință puternică de întoarcere la o fază arhaică a culturii — epoca de vis a fabuloaselor „origini”.

Ceva similar se petrece și în zilele noastre, în special în cultura tinerilor. Aș zice că există o totală insatisfacție față de instituțiile existente — religioase, etice, sociale, politice. O astfel de ruptură cu trecutul este ambivalentă

din punct de vedere existențial: pe de o parte, se exprimă prin agresivitate și revoltă împotriva oricăror reguli, dogme și a așa-ziselor instituții, toate fiind asociate inconștient cu persecuția și tirania unui tip modern de Inchiziție; pe de altă parte, respingerea structurilor sociale și a valorilor morale moderne, ceea ce presupune respingerea civilizației și în ultimă instanță a istoriei, are o semnificație religioasă, deși această dimensiune religioasă este rareori recunoscută ca atare. Într-adevăr, se poate observa în anumite segmente ale culturii tinerilor redescoperirea „religiei cosmice” și a dimensiunii sacramentale a existenței omului; elementele ce indică această orientare sînt, de exemplu, comuniunea cu natura, nuditatea rituală, spontaneitatea sexuală lipsită de inhibiții, voința de a trăi exclusiv în prezent ș.a. Mai mult decît atît, interesul pentru ocult, atît de caracteristic culturii tinerilor, indică totodată dorința de a reanima vechile credințe și idei religioase prigonite, sau cel puțin privite cu ochi răi de bisericile creștine (astrologia, magia, gnoza, alchimia, practicile orgiastice), și de a descoperi și cultiva metode de salvare necreștine (yoga, tantra, zen etc.).

Toate acestea au de-a face cu același impuls fundamental: depășirea lumii de semnificații a părinților și bunicilor și redobîndirea sensului pierdut și beatitudinea „originilor”; și, prin aceasta, speranța descoperirii unui mod nou și *creativ* de a exista în lume.

*Spirit, lumină și sămînță**

Într-un articol scris în 1957 am examinat o serie de experiențe, mitologii și speculații legate de „lumina mistică”¹. Principalul scop era de a stabili o morfologie care ar înlesni o analiză comparată relevantă. În esență, eseul a avut o intenție metodologică, și anume aceea de a arăta că numai prin compararea fenomenelor religioase similare se poate surprinde în același timp structura lor generală precum și semnificațiile lor particulare și specifice. Am ales să cercetez experiențele și ideologiile „luminii mistice”, tocmai datorită distribuției lor vaste în spațiu și timp. Într-adevăr, avem la dispoziția noastră un număr mare de exemple din diferite religii, nu numai arhaice și orientale, ci și aparținînd celor trei tradiții monoteiste — iudaismul, creștinismul și islamismul. Este și mai semnificativ faptul că există totodată o bogată documentație legată de experiențele spontane sau „naturale” ale luminii interioare, adică de experiențele trăite de indivizi care nu au pregătire ascetică sau mistică și care, aparent, nu manifestă interes pentru religie.

Nu am intenția să fac aici un rezumat al rezultatelor cercetării mele. Cum este de așteptat, asemănările și deosebirile morfologice dintre aceste experiențe dovedesc semnificații religioase sau teologice distincte, dar comparabile.

* Lucrare publ. inițial în *History of Religions* 11.1, August 1971, pp. 1–30. Am adăugat în note cîteva date bibliografice recente.

Dacă aș cita din concluzii, toate tipurile de experiențe ale luminii au în comun următorul factor:

ele scot omul din universul profan sau din condiția istorică și îl proiectează într-un univers diferit calitativ, într-o lume cu totul diferită, transcendentă și sfântă. Structura acestui Univers sfânt și transcendent variază potrivit culturii și religiei individului. Cu toate acestea, ele au în comun următorul element: Universul revelat prin întâlnirea cu Lumina contrastează cu Universul profan — sau îl transcende — prin faptul că este spiritual în esență, cu alte cuvinte este accesibil doar celor pentru care Spiritul există. Experiența Luminii schimbă radical condiția ontologică a subiectului, deschizându-l către lumea Spiritului. În cursul istoriei umane au existat mii de feluri de a concepe sau evalua lumea Spiritului. Acest lucru este evident. Cum ar fi putut fi altfel? Pentru că orice conceptualizare este iremediabil legată de limbaj și, prin urmare, de cultură și istorie. Se poate spune că semnificația Luminii supranaturale este transmisă direct sufletului omului care o experimentează — și totuși această semnificație poate ajunge integral în conștiință numai îmbrăcată într-o ideologie preexistentă. În asta constă paradoxul: semnificația Luminii este, în final, pe de o parte o descoperire personală și, pe de altă parte, fiecare om descoperă ceea ce din punct de vedere spiritual și cultural a fost pregătit să descopere. Și totuși, rămîne acest fapt ce ne pare fundamental: oricare ar fi integrarea ideologică următoare, întâlnirea cu Lumina produce o ruptură în existența subiectului, revelându-i — sau făcându-i mai clar decît înainte — lumea Spiritului, a sfințeniei și libertății; pe scurt — existența ca o creație divină, sau lumea sanctificată de prezența lui Dumnezeu.²

Diferitele experiențe ale luminii discutate în eseul meu, cu excepția celor spontane, puține la număr, au fost evaluate constant în contextele lor tradiționale. Pe scurt, o anumită experiență a luminii a fost considerată religioasă

deoarece, în sistemele mitologice sau teologice existente, lumina era considerată o expresie a divinității, a spiritului, a unei vieți sanctificate. Desigur, nu găsim peste tot o teologie sau o metafizică bine articulată a luminii divine, comparabilă, de exemplu, cu sistemele indian, iranien sau cu cele gnostice. Dar nu ne putem îndoii de caracterul „experimental“ al majorității mitologiilor, teologiilor și gnozelor bazate pe echivalența lumină–divinitate–spirit–viață. Cu alte cuvinte, după revizuirea, cel puțin în parte, a bogatei și impresionantei documentații legate de experiența „luminii mistice“, este greu de presupus că, în religiile și sectele în care lumina era evaluată la superlativ, astfel de experiențe nu reprezentau sursa, presupunerea sau confirmarea respectivei teologii a luminii.

În articolul de față urmăresc să fac o analiză mai elaborată, limitînd discuția la documente ce presupun o doctrină în care lumina este o expresie a divinității, cît și a sufletului uman (sau a spiritului) și, în același timp, a creativității divine — și astfel a vieții cosmice și umane; în ultimă instanță, mă voi ocupa de o serie de identificări și omologări, începînd cu divinitatea și terminînd cu *semen virile*. Prin urmare, îmi voi limita cercetarea la documente indiene, iraniene și gnostice. Totuși, voi discuta și exemplul unui trib din America de Sud, pentru deschiderile pe care le oferă în aceste tipuri de experiență religioasă.

Antarjyotiḥ și sāmînṭa solară

Problema nașterii divinității, a soarelui, a luminii, a spiritului (*ātman*) și a energiei creatoare aflate în acțiune la toate nivelurile cosmice pare să fi fost semnalată încă în epoca Vedelor.³ În *Rig Veda* X.121.1, Prajāpati Creatorul e prezentat ca Hiranyagarbha, „Embrionul de Aur“, adică sāmînṭa solară.⁴ În mod explicit, brahmanii consideră

semen virile o epifanie solară. „Cînd tatăl îl trimite astfel sub formă de sămînță în pîntec, Soarele este de fapt cel care îl trimite sub formă de sămînță în pîntec”⁵, pentru că „Lumina reprezintă puterea procreației”⁶. Dar în *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, *semen virile* este vehiculul Nemuritorului (*ātman*-Brahman) numai: „Cel care este prezent în⁷ sămînță, cel pe care sămînța nu îl știe, cel al cărui trup (vehicul) sămînță este, acela este Sinele tău (*ātman*), supraveghetorul din interior, Nemuritorul.”⁸ Totuși, *Chāndogya Upaniṣad* (III.17.7) leagă „sămînța primordială” de lumină, de „lumina supremă”, și, în ultimă instanță, de soare.⁹

Cum se știe, este foarte răspîndită concepția conform căreia soarele ne-ar fi strămoș. În multe povestiri folclorice și mituri americane, noțiunea de virginitate este exprimată prin termeni însemnînd „neatinsă de soare”¹⁰. În Egiptul antic, viața curge ca lumina din soare sau ca sămînța din falusul unui zeu creator.¹¹ Vom întîlni speculații similare, deși destul de complexe, cînd vom discuta unele documente mai recente din Orientul Apropiat.

Revenind la Upaniṣade, nu e nevoie să amintesc pasajele discutate în *Méphistophélès et l'Androgyne** (pp. 27–30), în care lumina e declarată identică cu ființa (*ātman*-Brahman) și cu nemurirea. Este suficient să subliniez faptul că, potrivit mentalității indiene, există doar o singură verificare concretă (experimentală) posibilă a ceea ce se poate numi „realizarea Sinelui” (*āman*), și aceasta este experiența „luminii interioare” (*antarjyotiḥ*, cf. *Bṛh. Up.* IV.3.7). Această „realizare” este bruscă, „precum fulgerul care scapără lumina” (*Kena Up.* IV.4). Învăluirea instantanee a ființei de lumină este în același timp o revelație a adevărului metafizic, „În fulger stă adevărul”

* *Mefistofel și androginul* — mai jos *M & A* —, trad. Alexandra Cuniță, Editura Humanitas, București, 1995 (*n.ed.*).

(*Kauṣītaki Brāhmaṇa Up.* IV.2). La fel, luminile multicolore — numite în *Śvetāśvatra Up.* (II.11) „formele preliminare ale lui Brahman” — sînt experimentate de asceți și yoghini în timpul meditațiilor (*M & A*, pp. 30–33).

Este de la sine înțeles că zeii „radiază mai multă lumină decît Soarele și Luna”. Fiecare manifestare a lui Brāhma este revelată de „lumina care răsare și de gloria care strălucește”¹². În afară de aceasta, nașterea sau iluminarea marilor mîntuitori și înțelepți este anunțată de o abundență de lumină supranaturală. Astfel, noaptea în care s-a născut Mahāvīra „a fost cuprinsă de o strălucire mare, divină, zeiască”¹³. În special în textele și iconografia budistă abundă epifaniile luminii. Am citat o serie de exemple (*M & A*, pp. 36 ș. urm.): la nașterea lui Buddha strălucesc cinci lumini cosmice, și fiecare Buddha poate lumina întregul univers cu smocul de păr care-i crește între sprîncene. Gautama declară că la sfîrșitul unui discurs el „devine flacăra”. Cînd Buddha se află în *samādhi*, „raza numită « Podoaba Luminii Gnozei », care iese din deschizătura aflată în protuberanța craniană (*uṣṇīṣa*), îi joacă deasupra capului”¹⁴. Pot da ușor multe alte exemple.¹⁵ Imediat după atingerea *Nirvāṇei*, din trupul lui Gavāmpati încep să iasă flăcări, și el se autoincinerează.¹⁶ La fel, Ananda arde spontan și atinge *Nirvāṇa*. Desigur, ne referim la o concepție pan-indiană. Din capetele faimoșilor yoghini și contemplativi hinduși se ridică întotdeauna o flacăra, iar trupurile lor radiază o energie mistuitoare.¹⁸

Negînd existența lui *ātman* ca entitate spirituală ultimă și ireductibilă, budiștii au explicat experiența unei auto-iluminări interioare prin însăși natura gîndului pur. Așa cum se afirmă în *Aṅguttara-nikāya* 1.10: „Luminos este acest gînd, dar uneori este pătat de pasiuni întîmplătoare.” Meditînd pe marginea acestui pasaj, unele școli Hinayāna afirmă că gîndul este la origine și în mod natural luminos (*cittaṃ prabhāsvaram*), dar poate fi profanat (*kliṣṭa*) de pasiuni (*kleśa*) sau eliberat de pasiuni

(*vipramukta*). Oricum, pasiunile nu aparțin naturii originare a gândului, și de aceea sînt considerate întâmplătoare (*āgantuka*).¹⁹ Pentru anumiți autori Yogācāra, „gîndul luminos” este identificat cu „embrionul lui Tathāgata” (*Tathāgatagarbha*). Astfel, o sutră citată în *Laṅkāvatāra* descrie *Tathāgatagarbha* ca fiind „în mod natural luminos, pur, ascuns în trupul tuturor ființelor”²⁰. Discutînd natura Sinelui (*ātman*), *Mahāparinirvāṇa Sūtra* afirmă că „*ātman* este *Tathāgatagarbha*. Toate ființele posedă Natura lui Buddha: acesta este *ātman*. Dar se știe că acest *ātman* este întotdeauna acoperit de ne-numărate pasiuni (*kleśa*); și din acest motiv, ființele nu reușesc să îl vadă.”²¹

Se poate spune că, potrivit acestei teorii, natura originară a omului este o ființă spirituală autoluminătoare (= gînd, *ātman*), identică cu un embrion al unui Buddha. Natura „realității”, a gîndului și a buddhității este lumina. Se poate compara concepția embrionului lui Tathāgata, ascuns în toate corpurile, cu vechea serie de omologii indiene: divinitate-spirit-lumină-sămînță.

Lumina seminală la mongoli și tibetani

Cons substanțialitatea divinitate-spirit (suflet)-lumină-semen virile este de asemenea confirmată în Tibet și la mongoli.²² Conform legendei, strămoșul lui Genghis-Han s-a născut dintr-o ființă divină care a descins în cort prin deschizătura făcută pentru fum sub forma unei dîre luminoase, și a cărei lumină a pătruns în corpul mamei.²³ Cu privire la nașterea lui Shenrab, fondatorul și patronul religiei Bon, există două legende paralele; una din ele, imitînd îndeaproape nașterea lui Sākyamuni, relatează cum o rază de lumină albă, semănînd cu o săgeată, a

intrat în creștetul craniului tatălui său, în timp ce o rază roșie, semănând cu un fus, a pătruns în capul mamei. În altă versiune mai veche, Shenrab însuși este cel care a descins din palatul ceresc sub forma celor cinci culori (precum un curcubeu); s-a metamorfozat într-o pasăre și s-a așezat pe capul viitoareii sale mame; două raze, una albă și una roșie, i-au ieșit din organele genitale și au pătruns prin craniu în trupul femeii.²⁴ Potrivit credinței tibetanilor, în timpul procreației sufletul copilului intră în capul mamei prin *sutura frontalis* (*brāhmarandhra*), și, prin același orificiu, sufletul părăsește corpul în momentul morții.²⁵ Operația îndeplinită de un călugăr budist (lama) pentru a grăbi plecarea sufletului prin *brāhmarandhra* este numită „a trimite o săgeată prin gaura acoperișului”; săgeata este luminoasă și este imaginată ca o stea căzătoare.²⁶

Miturile tibetane rezumate în *M & A* (pp. 47 ș. urm.) explică originea universului și a omului dintr-o lumină albă sau o ființă primordială. Conform unei tradiții paralele, la început oamenii erau însuflețiți de propria lumină interioară și erau asexuați. Soarele și luna nu existau. Dar când li s-a trezit instinctul sexual, au apărut organele genitale; și, în timp ce lumina din oameni a fost stinsă, pe bolta cerească au apărut soarele și luna.²⁷

Lumină și sămânță în tantrism

Este greu de afirmat că aceste concepții reflectă tradițiile indiene (sau indo-iraniene arhaice) sau că sînt influențate de teoriile iraniene tîrzii, adică de cele maniheiste.²⁸ Ideea unei consubstanțialități a spiritului (divin), a luminii și a lui *semen virile* este cu certitudine indo-iraniană, dar poate fi și mai veche. Pe de altă parte, există cel puțin o situație în care influențele maniheiste sînt plauzibile, și

anume interpretarea ritului tantric secret *maithuna* de Candrakirti. După cum se știe, în tantrismul budist relația sexuală rituală cu „fata“ (*mudrā, yoginī*) nu trebuie să se termine prin emisie seminală (*bodddhicittam notsṛjet*).²⁹ Tucci a arătat încă din 1935 importanța comentariului lui Candrakirti și a gloselor lui Ts'on k'a pa privind *Guhyasamāja Tantra*.³⁰ Urmînd o lungă tradiție³¹, Candrakirti interpretează acești Tathāgata sau *skandha* ca simple elemente luminoase; dar menționează faptul că „toți acești Tathāgata reprezintă cinci lumini“, adică sînt colorați diferit. Candrakirti pretinde că, în timpul meditației, discipolul trebuie să și-l imagineze pe Buddha într-o lumină orbitoare. Ts'on k'a pa explică faptul că adevărul absolut — intuiția imediată (*nirvikalpa*) — este cunoașterea mistică a acestei lumini. Comentînd uniunea mistică a lui Buddha cu o *śakti* corespunzătoare, Candrakirti și Ts'on k'a pa afirmă că *bodddhicitta* (literal, „gîndul iluminării“) este picătura, *bindu*, care curge din vîrfurile capului și umple cele două organe sexuale cu o explozie de lumină încincită: „În timpul unirii [cu *śakti*], e necesar să se mediteze la *vajra* (= *membrum virile*) și *padma* (= pîntece) ca fiind umplute în interior cu lumină încincită: albă etc.“³² La Tucci, „importanța elementelor luminoase în procesul emanațiilor cosmice, precum și în cel de salvare mistică“ prezintă o analogie izbitoră cu cele cinci elemente luminoase care joacă un rol central în cosmologia maniheistă și în soteriologie.³³

La fel ca mulți alți tantriști budiști și hinduși, *Guhyasamāja* ilustrează din abundență reevaluările diferite și uneori neașteptate ale unui ritual arhaic și ale unei ideologii religioase tradiționale. Relația sexuală și simbolismul erotic au fost înscrise în documentele ce tratau viața religioasă indiană încă din timpurile vedice.³⁴ *Maithuna*, ca act sacramental urmărind identificarea cuplului uman cu modelele divine (Śiva și Śakti, Buddha și *prajña* lui)³⁵, reprezintă o cerință preliminară a tantrismului hindus de

stînga și a multor școli Vajrayāna. Dar frapant în *Guhyasamāja Tantra* și în comentarii este efortul de a „experimenta” cele cinci lumini mistice în timpul uniunii sexuale, ceea ce constituie un „joc” (*līlā*) ceremonial, de vreme ce nu trebuie să aibă loc nici o emisie seminală (*boddhicittam notsrjet*). După cum am văzut (p. 122), aceste lumini multicolore sînt experimentate de asceți și contemplativi în timpul meditațiilor yoghine. Conform tradiției indo-tibetane, cu lumini asemănătoare se confruntă sufletul imediat după moarte, în starea *bardo*.³⁶ Caracterul „experimental” al acestor fotisme* extatice nu poate fi pus la îndoială. Putem cita nenumărate exemple analoage în documente care descriu experiențe cu lumină interioară apărute spontan sau provocate de droguri.³⁷ Astfel, trebuie să subliniem din nou realitatea „experimentală” a luminilor mistice: ele corespund fenomenelor psihice autentice; adică nu sînt „imaginate” intenționat sau inventate și clasificate rațional cu scopul de a construi un „sistem” cosmologic sau antropologic.

Cît privește prescripția formală *boddhicittam notsrjet*, ne amintim interdicția maniheistă de a emite sămînța și de a lăsa femeia însărcinată. Semnificația și funcția retenției seminale sînt fără îndoială diferite în maniheism și tantrism. Totuși, și în maniheism *semen virile* este identificată cu lumina cosmică și divină (vezi mai jos, p. 135).

„Kuṇḍagolaka”: jocul și nebunul

Dar ritualul tantric secret prezintă și alte paralele cu unele ceremonii gnostice. În tradiția tantrică hindusă, *maithuna* nu presupune în mod necesar retenția lui *semen virile*.³⁸

* Senzații vizuale sinestezice (*n.ed.*).

Oricum, sîntem puțin informați cu privire la aceste ceremonii sexuale complicate ce urmăresc experiențe religioase specifice. Astfel, de exemplu, în voluminosul tratat *Tantrāloka*, marele autor hindus din secolul al XI-lea, Abhinavagupta, descrie *maithuna* drept un ritual avînd ca scop dobîndirea *ānandaviśrānti* — „odihna în beatitudine“. În timpul unirii ceremoniale, „se ajunge la starea de complet repaos (*viśrantidharma*), și toate lucrurile fenomenale se contopesc în sinele propriu“³⁹. Dar, așa cum remarcă autorii celei mai recente lucrări despre Abhinavagupta:

Versurile care prezintă de fapt relația sexuală sînt formulate intenționat în termeni obscuri și simbolici⁴⁰, așa că e foarte greu să înțelegi exact ce vor să spună... Pasajele care se referă la ejacularea propriu-zisă a seminței sînt cele mai obscure. Rezultă clar din p. 89 și din alte pasaje că fața *śakti*-ei este cea mai importantă *cakra*, și s-ar părea, deși nu sîntem siguri că am înțeles corect pasajele (de exemplu, cel de la p. 88), că bărbatul ejaculează în gura femeii. Din numeroasele exemple pe care le citează Jayaratha, este evident că a existat o literatură foarte elaborată și serioasă referitoare la acest subiect, din păcate astăzi pierdută. Explicînd versul dificil de la p. 91 (versul 128), Jayaratha arată cum sămînța trebuie să treacă înainte și înapoi din gura femeii în gura bărbatului, și în final să fie vărsată într-un vas sfințit. Sînt citate ca justificare mai multe versuri din celebrele *āgama*... Abhinava însuși prezintă diverse forme de ejaculare, toate justificate de vechi surse consacrate.⁴¹

Analizînd aceleași pasaje din *Tantrāloka*, Tucci subliniază că *kunḍagolaka* — mai exact amestecul de sămînță și *śonita*, secreția femeii — este colectat în vasul sfințit. Cometariul lui Jayaratha indică faptul că *kunḍagolaka* este comestibil.⁴² După cum scrie Tucci:

Faptul că un asemenea lucru este comestibil e confirmat și de unele practici urmate în inițierile superioare ale lui

rNin ma pa în Tibet, care dovedesc o serioasă contaminare cu literatura tantrică Śaiva. Motivul este că acel *kunḍa-golaka* este omolog unei *cit* sau *citta*, Conștiința care există în noi *ab initio*, deși prizonieră în spațiu și timp; ceremonia — cu condiția de a nu fi înfăptuită pur și simplu din plăcere, ci pentru a obține o înțelegere deplină a ceea ce înseamnă experimentarea ei — reproduce procesul creației (*visarga*) și reabsorbției, reintegrarea în unica realitate, Conștiința primordială, Śiva, ca potențialitate pură și de nezdruccinat.⁴³

Un obiect Gandhāra, recent semnalat și interpretat de Tucci, poate să aducă o lumină nouă acestui ritual secret. Obiectul reprezintă un postament cu trei fețe pe care sînt incrustate trei imagini. Una din ele înfățișează actul masturbării. În partea de sus a postamentului se află o cavitate goală dreptunghiulară în care era probabil colectat *kunḍagolaka*. Conform interpretărilor lui Tucci, această imagine Gandhāra transmite concepțiile metafizice ale ritualurilor școlii tantrice Akula.⁴⁴ „Gandhāra era un centru śaivit, iar anumite școli Śaiva (cum ar fi școala Krama) evoluau în Swāt.”⁴⁵ Importanța acestui obiect ceremonial este sporită de vechime: secolul I sau începutul secolului al II-lea d.Cr. Aceasta înseamnă că practicile sexuale secrete consemnate în textele tantrice ulterioare „erau curențe în unele școli — pe care nu le putem încă cita cu certitudine — existente în unele părți din regiunile nord-vestice ale subcontinentului indo-pakistanez, în secolul I sau la începutul secolului al II-lea d.Cr.”⁴⁶

Un paradox fericit

Relația sexuală rituală, colectarea emisiilor genitale și consumarea lor ceremonială ca sacrament au fost practicate și de una din sectele gnostice licențioase, fibioniții. Vom discuta teologia lor extravagantă după ce vom ana-

liza raportul Dumnezeu-spirit-lumină-sămînță în Iran și printre gnostici (vezi mai jos, pp. 137-141). Dar nu trebuie să încheiem aceste însemnări despre *maithuna* fără a-i sublinia încă o dată caracterul ceremonial. Trebuie luată în serios insistența cu care autorii tantrici susțin că *maithuna* este cu totul altceva decît relația sexuală profană. Singura concluzie pare a fi aceea că cei care o practică fără o pregătire spirituală și tehnică prealabilă nu vor descoperi în *maithuna* mai mult decît poate oferi o relație sexuală obișnuită. Pe de altă parte, trebuie să avem tot timpul în vedere că doctrina tantrică de bază, atît în tradițiile hinduse, cît și în cele budiste, are un caracter paradoxal. Încă din timpurile upanișadice, salvatoarea *gnosis* era suficientă pentru a-l „proiecta” pe *rishi* dincolo de bine și de rău. „Cine știe asta, deși face mult rău, îl consumă în întregime și devine curat și pur, fără de vîrstă și nemuritor” (*Bṛhadāraṇyaka Up.* V.1.8). După cum afirmă autorul tantric Indrabhuti: „Prin aceleași acte care îi fac pe unii oameni să ardă în iad timp de mii de ani, yoghinul își cîștigă salvarea eternă.”⁴⁷ Tantrarele budiste se bazează din punct de vedere filozofic pe doctrina *mādhyamika*, a unității dintre *Nirvāna* și *saṃsāra*, a experienței Absolute (sau „realitate ultimă”) și umane (sau „neființă”). Înfăptuirea unei astfel de unități a contrariilor duce întotdeauna la o situație paradoxală. *Jīvan-mukta*-ul hindus, cel „eliberat în viață”, trăiește în timp și totuși împărtășește nemurirea; este în viață și totuși este „eliberat” etc.⁴⁷ Nu mai puțin paradoxală este situația unui Boddhisattva care, deși

își are sălașul în *Nirvāna*, se manifestă în *saṃsāra*, știe că nu există ființe (umane), dar încearcă din răspuțeri să le convertească; este împăcat definitiv (*śānta*), dar se bucură de obiectele dorinței (*kāmaguṇa*); e încîntat de

bucuriile *dharmei*, dar își aduce în văzul tuturor femeia, cîntecele, jocurile etc.⁴⁹

Pentru gîndirea indiană, libertatea absolută (*samādhi*, *Nirvāṇa* etc.) poate fi interpretată, într-un mod recunoscut ca destul de imperfect, numai printr-o serie de coincidențe ale contrariilor. Nu e de mirare că, printre metodele propuse pentru cucerirea unui atît de paradoxal mod de a fi, ascetismul cel mai sever și nenumăratele tehnici de meditație coexistă cu *maithuna* și cu consumarea de *kundagolaka*.

Xvarenah și fluidul seminal

Potrivit tradiției păstrate în *Dēnkart* — carte în pahlavi* din secolul al IX-lea d.Cr. —, trei nopți înainte de nașterea lui Zarathustra, mama acestuia radia atîta lumină, încît tot satul era iluminat. Crezînd că a izbucnit un foc mare, mulți locuitori au părăsit satul în grabă. Întorcîndu-se mai tîrziu, au aflat că s-a născut un băiat plin de strălucire.⁵⁰ În chip similar, la nașterea Frinei, mama lui Zarathustra, casa părea în flăcări. Părinții au văzut-o învăluită într-o lumină puternică. Cînd Frin avea 15 ani, radia lumină la fiecare mișcare. Textul explică faptul că marea ei radiație se datora celui *xvarenah* (*xvar*) pe care îl avea.⁵¹

Mama mîntuitorului primea din cer lumina incandescentă care va pătrunde în trupul lui Zarathustra și îl va sfinți. Dar în vremea cînd au fost scrise aceste legende, biografia profetului-mîntuitor era mitologizată aproape în întregime. Astfel, s-a afirmat că Zarathustra s-a născut din *haoma*⁵², fluidul divin analog cuvîntului vedic *soma*.

* Limbă iraniană vorbită și scrisă în Persia în secolele III–VIII d.Cr. (*n.ed.*).

Și, așa cum vom vedea, *haoma* era „plin de *xvarenah*“. În ultimă analiză, *xvarenah* este reprezentat ca un fluid sacru, seminal, luminos și de foc.

Deși articulată sistematic doar în tratatele târzii, această concepție este cu siguranță mult mai veche. În textele gâthice și avestice, *xvarenah* caracterizează remarcabil ființele divine. În *Yašt*, tratat dedicat lui Mithra, se afirmă că din fruntea zeului „îțîșnesc flăcările focului care reprezintă acel *xvarenah* regal și puternic“⁵³. Un alt *Yašt* (XIX.10) arată că Ahura Mazda posedă *xvarenah* cu scopul de a „concepe toate creaturile“⁵⁴; sau, cum spune *Dēnkart*, pentru a proteja Creația.⁵⁵ Deși legat concret și stăruitor de suveranitate, *xvarenah* nu este deținut exclusiv de regi.⁵⁶ Fiecare ființă umană are un *xvarenah* propriu; și, în final, renașterea eshatologică (*fraša*), această lumină supranaturală îi va împodobi pe toți: „Lumina mare ce iese din corp va străluci continuu deasupra pământului... Și [această lumină] va fi veșmîntul lor, strălucitor, nemuritor, fără bătrînețe.“⁵⁷

Textele nu par să fie de acord cu sursa originală și cu sălașul permanent al lui *xvarenah*. Dar toate textele subliniază natura lui extraterestră. Ormazd* produce *xvarenah* din luminile infinite și îl păstrează în foc și apă.⁵⁸ Potrivit cărții scrise în pahlavi, *Zātspram* (35.82), „sălașul lui *xvarenah* este în focul Varhrān“, foc prin excelență regal.⁵⁹ Dar un text mult mai vechi (*Yašt* VI.1 ș. urm.) afirmă că „atunci cînd Soarele arde, zeii împart *xvarenah*“; această remarcă este importantă deoarece indică clar originea solară a fluidului sfînt. De fapt, etimologia propusă cu un secol în urmă lega termenul *xvarenah* de *hvar*, „soare“, și astfel de sanscritul *svar*.⁶⁰ Pare un paradox faptul că alte texte afirmă că *xvarenah* sălășluiește în ape, și în special în marea Vouru.kaša (vezi de exemplu *Yašt*

* Alt nume pentru Ahura Mazda — vezi mai sus (*n.ed.*).

VIII). Se spune că zeița Anāhitā posedă o cantitate mare de *xvarenah*, și că râul ei aduce acest lichid irizat din vârful muntelui Hukairya pînă în Marea Vouru.kaša.⁶¹ Mai mult decît atît, *haoma* albă este reprezentată în textele pahlavi ca provenind din ape, și este identificată cu Gōkarn, copacul vieții, situat în mijlocul Mării Vouru.kaša. Dar *haoma* albă este „plină de *xvarenah*“ și totodată e un recipient de *xvarenah*.⁶² Aparentul paradox al unei substanțe de foc ce se află în apă nu prezintă nici o dificultate dacă avem în vedere că apele simbolizează posibilitățile infinite ale vieții și fertilității și, totodată, sursa „nemuririi“. ⁶³ Găsim o situație asemănătoare și în cosmologia vedică: Agni este descris ca existînd în Ape; iar Soma, deși de origine celestă, este proclamată esența vieții („sămînța“ prin excelență) și cea care asigură nemurirea. Sămînța oamenilor și animalelor este prin urmare atît „de foc“, cît și „lichidă“. Textele pahlavi confirmă relația structurală a lui *xvarenah* cu „sămînța“. ⁶⁴ În *Marea Bundahišn* I.41 se afirmă că semințele animalelor și oamenilor sînt făcute din foc, în timp ce tot restul creației era conceput dintr-un strop de apă.⁶⁵

„Astfel“, conchide Gnoli, „sămînța nu este pur și simplu un echivalent al luminii; lichidul seminal nu este principiul luminos, splendoarea irizantă; ci este substanța ce conține acest principiu și, totodată, vehiculul ei.“⁶⁶ Toate valorile luminescente ale seminței derivă din natura „creativă“ a lui *xvarenah*. Într-adevăr, *xvarenah* nu este numai „sfînt“ (divin, supraterestru), „puternic“ (cel ce îi „face“ cu adevărat pe regi și pe eroi), „spiritual“ (generează inteligență, consacră înțelepciune) și „solar“ (și astfel „de foc“ și irizat); dar este și „creativ“. Desigur, lumina este „cosmogonică“ prin propriul ei mod de a fi. Nimic nu poate „exista cu adevărat“ înainte de apariția luminii. (În consecință, așa cum vom vedea —p.134—, anihilarea cosmică dorită de gnostici și de maniheiști poate fi dobîndită

doar printr-un îndelung și complicat proces de „extragere“ a particulelor luminoase, dispersate în toată lumea, și re-absorbirea lor în final într-o „înălțime“ transcendentă, acosmică). Dar creativitatea principiului luminos este de la sine înțeleasă doar de un spirit alert. Cosmogonia și, în general, crearea diferitelor forme de viață sînt concepute mitic ca procreare sau „lucrare“ divină. Caracterul seminal al principiului luminos subliniază creativitatea, fertilitatea și ontofaniile* inepuizabile ale luminii divine.

Maniheismul: Lumina întemnițată

Nu e nevoie să ne amintim miturile cosmogonice, antropogonice și eshatologice complexe ale maniheismului.⁶⁷ Deși a utilizat elemente iranienne și mesopotamiene (mandeene), Mani și-a creat propria mitologie de bază, cum au făcut atît de mulți gnostici importanți înainte și după el, și cum s-a aventurat să o facă chiar William Blake în secolul al XVIII-lea. Pe lîngă aceasta, Mani a construit o mitologie în concordanță cu *Zeitgeist*-ul contemporan, care pretindea o dramă patetică divină și cosmică, lungă și încîlcită, recurgînd la emanații, reduplicări, omologii macro- și microcosmice ș.a.m.d. Episodul care ne interesează este cel al începuturilor dramei cosmice, în care o parte din lumina divină este captată de puterile întunericului.

Înțelegînd că Prințul Întunericului (= Principiul Răului) este gata să atace tărîmul Luminii, Tatăl Măreției se hotărăște să renunțe la confruntarea cu adversarul. El o „evocă“, adică o emană, pe Mama Luminii care, la rîndul ei, concepe o nouă ipostază — Omul Primordial. Împreună cu cei cinci fii ai lui — care reprezintă de fapt propria

* Aparițiile existenței (*n.ed.*).

ființă, o armură constând din cinci lumini —, Omul Primordial descinde la hotar; dar este cucerit de Întuneric, iar fiii îi sînt devorați de demoni. Această înfrîngere este începutul „amestecului“ cosmic, dar este și garanția triumfului final al lui Dumnezeu (al Luminii). Pentru că acum Întunericul (Materia) posedă particulele Luminii, iar Tatăl Măreției, pregătind eliberarea lor, pregătește în același timp victoria definitivă împotriva Întunericului. În a doua creație, Tatăl „evocă“ Spiritul Viu care, venind la hotarul Întunericului, îl ia de mîna pe Omul Primordial și îl ridică în Paradisul Luminii, sălașul lui celest. Biruindu-i pe arhonii demonici, Spiritul Viu face din pieile lor cerurile, iar din carnea și excrementele lor pămîntul. Totodată împlinește o primă eliberare a Luminii, creînd Soarele, Luna și Stelele din acele părți care nu suferiseră prea mult ca urmare a contactului lor cu Întunericul.

În final, pentru a elibera particulele de Lumină rămase captive, Tatăl emană un al Treilea Mesager. Acest mesager construiește o roată cosmică gigantică care, în prima parte a lunii, ridică particulele de Lumină eliberate către Lună într-o „coloană a gloriei“. În timpul celei de-a doua părți a lunii, Lumina e îndreptată de la Lună către Soare și, în final, către Paradisul Luminii. Dar au rămas particulele înghițite de arhoni. Ca atare, al Treilea Mesager se arată bărbaților arhoni sub forma unei fecioare goale, frumoase și radioase, și apare ca un tînr gol și strălucitor în fața femeilor arhone. Copleșiți de dorință, bărbații elimină sperma și, o dată cu sperma, particulele Luminii. Din semințele căzute pe pămînt răsar plante și copaci. Femeile-demon rămase gravide avortează la vederea frumosului tînr. Aruncați pe pămînt, acești avortoni devorează mugurii copacilor, asimilînd astfel particulele Luminii.⁶⁸

Alarmat de tactica celui de-al Treilea Mesager, Materia, personificată în „Concupiscentă“, decide să creeze o închisoare mai trainică pentru particulele divine rămase. Un bărbat-demon și o femeie-demon, Așqualūn și Namrāel, devorează toți avortonii monstruoși și au apoi relații sexuale. Așa s-au născut Adam și Eva. După cum scrie Puech, „notre espèce naît donc d'une suite d'actes répugnants de cannibalisme et de sexualité“ (*Le Manichéisme*, p. 80). Dar cea mai mare cantitate de Lumină captivă rămasă se află acum în Adam. În consecință, Adam și urmașii lui devin subiectul central al mîntuirii.

Nu vom aminti povestea mîntuirii sale, modelată pe salvarea omului primordial. Dar, desigur, natura demonică a sexualității a fost consecința logică a acestui mit al originii omului. Într-adevăr, relația sexuală și în special procreația reprezintă răul, pentru că prelungesc captivitatea luminii în trupul urmașului.⁶⁹ Pentru un maniheist, o viață perfectă înseamnă o serie neîntreruptă de purificări, adică de separări ale spiritului (luminii) de materie. Mîntuirea corespunde separării definitive a luminii de materie, adică, în ultimă instanță, sfîrșitului lumii.

„Amestec“ și „separare“

Elementele iraniene sau chiar indo-iraniene ale mitului maniheist central au fost analizate cu precizie crescîndă de oamenii de știință din ultimii o sută de ani. Importanța religioasă a semînteii-lumină, teoria „amestecului“ cosmic, conceperea celor „trei timpuri“ (timpul de dinainte de atac, timpul prezent și *eschaton*), „seducerea arhonilor“ și multe alte episoade își au antecedente sau paralele în religiile iraniene.⁷⁰ Ideologia „separării“, mai precis voința de a pune capăt stării de „amestec“ (*gumeš-*

cin), caracterizează religiile iranienne din cele mai vechi timpuri pînă la ortodoxia rigidă a sasanizilor. Într-un articol recent, Gnoli explică funcția sacrificiului (*yasna*) la Zarathustra ca promovînd, în ultimă instanță, această „separare” soteriologică.⁷¹ Prin practicarea corectă a acestui *yasna*, cel care face sacrificiul poate ajunge la starea *maga*, un fel de „transă activă” care îi conferă o putere (*xšathra*) cu caracter magic și prin urmare o abilitate mistică de a vedea (*čisti*), o cunoaștere a realităților supranaturale inaccesibilă simțurilor trupești.⁷² În această stare, cel ce face sacrificiul își „separă” esența spirituală (*mēnōk*) de ființa corporală concretă (*gētē*) și se identifică cu Ameša-Spenta.⁷³ Mai mult decît atît, în starea *maga*, adică de „puritate”, omul este „voință pură” (*axvapēčak*) și poate să-și exercite „domnia” (*axvīh*) pentru că a efectuat transformarea (*fraškart*), trecînd din planul existenței *gētē*, aflată sub dominația sortii (*baxt*), la cel al existenței *mēnōk* — al acțiunii libere (*kunišn*). Potrivit lui Gnoli, această concepție se află la baza doctrinei mazdaice a liberului arbitru (*āzātākām*), care afirmă că este posibil să te eliberezi din lanțurile lui Heimarmene și să pătrunzi în regatul libertății.⁷⁴

Dacă interpretarea dată de Gnoli termenului *yasna* este corectă, rezultă că Iranul cunoștea încă de la începuturile zoroastrismului o tehnică de separare „mistică” (adică atît extatică cît și gnostică). Este inutil să subliniem diferența între această teologie *maga* și doctrina și practica maniheistă a „separării”. Distincția fundamentală se referă la originea, semnificația și scopul creării vieții cosmice și existenței omului. La Zarathustra, creația nu reprezenta lucrarea arhonilor demonici, ci a lui Ahura Mazda. Lumea a devenit coruptă abia ulterior; din acest motiv, „separarea” reprezintă prima îndatorire a fiecărui credincios.

Nu voi discuta aici problema atotcuprinzătoare a originii și istoriei atîtor religii, filozofii, secte și gnoze cen-

trate pe ideea „separării” și promițînd mijloacele de a o realiza. Este suficient să spun că aproximativ din secolul al VI-lea î.Cr. în India și Iran, și din secolul al V-lea în lumea greco-orientală, o serie de metafizici, soteriologii și tehnici mistice, străduindu-se să obțină o libertate absolută, înțelepciune sau mîntuire, au înțeles „separarea” fie ca fază premergătoare, fie ca scop final (de exemplu sāmkyā-yoga, budismul, zoroastrismul, orfismul și, în epocile elenistică și creștină timpurie, gnosticismul, ermetismul, alchimia etc.). Ideologia și tehnicile „separării” au fost elaborate cu prisosință în special în cadrul gnosticismului. Și aproape întotdeauna modelul mîntuirii gnostice este formulat în termenii Luminii separate de Întuneric.⁷⁵ Cu mici variații — deși uneori semnificative —, toate textele gnostice prezintă o teologie mitologizată, o cosmogonie, o antropogonie și o eshatologie similare sau echivalente celor maniheiste. Cel puțin cîteva din cele mai importante secte gnostice precedă cronologic activitatea misionară a lui Mani. Gnosticismul și maniheismul considerau că lumea a fost creată de forțele demonice, arhonii, sau de conducătorul lor, Demiurgul. Aceiași arhoni au creat mai tîrziu omul, pentru singurul motiv de a menține captivă *pneuma*, „scînteia” divină căzută din ceruri. Pentru a-l „trezi” pe om și a-i elibera *pneuma*, se spune că mesagerii coboară din lumea Luminii revelînd-o pe salvatoarea *gnosis*. Mîntuirea înseamnă, în esență, eliberarea acestui „om interior” divin și celest și revenirea lui pe tărîmul natal al Luminii.⁷⁶

Fibioniții: sanctificarea prin sămînță

Prin posedarea de *gnosis*, *pneumatikoi* se consideră eliberați de condiția umană, aflîndu-se dincolo de orice reguli sociale și interdicții etice — situație ce își are echivalențe

în alte părți ale lumii, dar în special în India. Într-adevăr, libertatea gnosticilor de a practica ascetismul sau libertinajul sexual amintește de acele *rishi* upanișadice și de yoghinii tantrici. Cea mai frapantă paralelă cu ritualurile sexuale Śaiva și tantrice discutate mai sus (pp. 124–128) este cu siguranță oferită de secta gnostică a fibioniților. Principala noastră sursă este Epiphanius, care a frecventat în tinerețe întâlnirile fibioniților din Alexandria și a citit multe din cărțile lor.⁷⁷ La întâlnirile lor, scrie Epiphanius,

ei mănâncă copios, consumă carne și beau vin, chiar dacă sînt săraci. Mîncînd astfel împreună și, ca să zicem așa, îndestulîndu-și stomacul, din pricina surplusului de energie trec la excitații. Bărbatul, părăsindu-și soția, îi spune: „Ridică-te și fă dragoste cu un frate“ („Împlinește *agapē* cu un frate“). Atunci nefericiții se unesc, și mi-e de fapt rușine să povestesc lucrurile rușinoase pe care le fac, ... totuși nu-mi va fi rușine să povestesc acele lucruri pe care ei nu se sfiesc să le facă, cu scopul de a produce oroare celor care află de practicile lor rușinoase. După consumarea relației cu pasiune adulterină, își înalță blasfemia la cer. Femeia și bărbatul iau lichidul emisiei bărbatului în mîini, se ridică în picioare, se uită la cer cu palmele mînjite de necurătenie și se roagă precum *stratitikoï* sau *gnostikoï*; arată Tatălui Naturii a Toate-ce-există ceea ce au pe mîini, și spun: „Îți oferim acest dar, trupul lui Cristos.“ Apoi își mănîncă propria rușine și spun: „Acesta este trupul lui Cristos și acesta e Sacrificiul de dragul căruia trupurile noastre suferă și sînt constrînse să mărturisească suferința lui Cristos.“ În mod asemănător la femeie: în timpul menstruației, cei doi strîng sîngele necurăteniei femeii, îl mănîncă împreună și spun: „Acesta este sîngele lui Cristos.“⁷⁸

Asemenea rituri ciudate și nedemne au fost relatate de cosmologia și teologia fibioniților. Conform concepției

lor, Tatăl (sau Spiritul Primordial) a creat-o pe Barbelo (numită și Prounikos), care locuia în al optulea cer. Barbelo i-a dat naștere lui Ialdabaoth (sau Sabaoth), creatorul lumii de dincolo. Ca urmare, tot ce era creat și era în viață, și în primul rînd arhonii — conducătorii lumii de dincolo —, păstra o scînteie din puterea Barbelei. Dar cînd l-a auzit pe Ialdabaoth zicînd: „Eu sînt Domnul și nimeni altul!“ (Isaia 45 :5)*, Barbelo a înțeles că facerea lumii fusese o eroare și a început să plîngă. Pentru a-și redobîndi cît mai mult din fosta putere, „a apărut în fața arhonilor sub o înfățișare atrăgătoare, i-a sedus și, în timp ce ejaculau, le-a luat sperma ce conținea puterea care îi aparținuse la origine“⁷⁹. Astfel, salvarea a fost așteptată și împlinită din perspectivă cosmică. Nicolaitanii declaraseră: „Adunăm *dynamis*-ul lui Prounikos din trupuri, din fluidele forței procreatoare (*gonē*) și sîngele menstrual.“ (*Panarion* 25.3.2). Fibioniții au mers și mai departe:

numeau *psyche* puterea ce se află în sîngele menstrual și în sperma pe care urmau să o strîngă și să o mănînce. „Și prin tot ce mîncăm — legume sau carne sau pîine sau orice altceva — facem o favoare produselor creației, pentru că din toate adunăm *psyche*.“ [...] Și se spune că este aceeași *psyche* în animale și fiare, pești, șerpi, oameni, legume, copaci și în ceea ce este creat. (*Panarion* 26.9.3–4.)

Din acest motiv, procreația este greșeală și crimă deopotrivă: o redivizează pe *psyche* și îi prelungește șederea în lume.⁸⁰

Se poate spune că obiectivul final al ritualurilor sexuale ale fibioniților erau, pe de o parte, accelerarea reintegrării fazei precosmogonice, adică a „sfîrșitului lumii“, și, pe de altă parte, apropierea de Dumnezeu prin „spermatizare“ progresivă. Într-adevăr, nu numai faptul că sperma este

* Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 712 (*n.ed.*).

consumată sacramental, dar, potrivit lui Epiphanius, când deveneau nestăpîniți (extatici ?) în timpul ceremoniilor, își ungeau mâinile și trupurile cu propriile emisii și „se rugau ca, prin această practică, să poată ajunge la o comunicare directă cu Dumnezeu”⁸¹.

Leisegang a arătat că justificarea teologică poate fi găsită în Întîia Epistolă a lui Ioan (3:9): „Oricine este născut din Dumnezeu nu săvîrșește păcat; pentru că sămînța lui Dumnezeu rămîne în acesta; și nu poate să păcătuiască, fiindcă este născut din Dumnezeu.”* Mai mult decît atît, conform doctrinei stoice a lui *logos spermatikos*, înțeles ca o *pneuma* de foc, sămînța umană conține o *pneuma* datorită căreia sufletul se formează în embrion.⁸² Teoria stoică a fost consecința logică a localizării — de către Alcmaeon din Crotona — a seminței în creier⁸³, adică în organul în care se presupune că se află sufletul, *psyche*. Onians arată că la Platon *psyche* este „sămînță”, *sperma* (*Timaios* 73c), „sau este mai degrabă în « sămînță » (91a), iar această « sămînță » se află în craniu și în șira spinării (*ibid.* 73 ș. urm.) ... Ea respiră prin organul genital (*ibid.* 91b) ... Că sămînța a fost însăși respirație sau a avut respirație (*pneuma*), iar faptul că procreația însăși a fost o astfel de respirație sau suflare apare foarte explicit în Aristotel.”⁸⁴

Revenind la fibioniți, sîntem încă insuficient de informați despre ritualurile și credințele lor pentru a face o comparație adecvată cu *maithuna* tantrică evocată de Abhinavagupta și de ceremonialul Śaiva pentru *kunḍa-golaka*. Toate aceste sisteme par a avea în comun speranța că unitatea spirituală primordială poate fi reconstituită prin beatitudine erotică și consumarea seminței și a menstrelor. În toate cele trei sisteme, secretele

* Biblia, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 1387 (*n.ed.*).

genitale reprezintă două moduri divine ale ființei — zeul și zeița; prin urmare, consumarea rituală sporește și accelerează sanctificarea oficianților. Dar în toate aceste curente, omologarea originară divinitate–spirit–lumină–spermă se îmbină cu alte concepții arhaice dar nu mai puțin revelante (de exemplu unitatea divină dublă, cu implicita ei importanță religioasă acordată elementului feminin, androgenizarea spirituală a oficiantului etc.).

O morfologie a fotismelor

Rezumînd cele de mai sus, găsim următoarele idei predominante:

1. „Separarea“ spiritului divin (lumina) de materie (întunericul demonic) este o temă dominantă în speculațiile religioase și filozofice și în tehnicile mistice ale epocilor elenistă și creștină timpurie, dar atestată înainte în Iran și India.

2. Aproximativ în aceeași perioadă, ecuațiile Dumnezeu (spirit) = lumină și om primordial (spirit, *pneuma*) = lumină devin extrem de populare la gnostici, mandeeni⁸⁵, ermetici⁸⁶ și maniheiști. Ambele ecuații par caracteristice *Zeitgeist*-ului elenistic și contrastează cu orizonturile spirituale ale Greciei în epoca clasică, Vechiului Testament și creștinismului.

3. La gnostici⁸⁷ și maniheiști, mîntuirea este echivalentă cu colectarea, salvarea și purtarea spre cer a scînteilor de lumină divină îngropate în materia vie și, înainte de toate, în corpul omenesc.

4. Deși cunoscută și de alte secte gnostice⁸⁸, ecuația lumină divină = *pneuma* = sămînță joacă un rol central numai la fibioniți (și la sectele legate de ei) și maniheiști. Dar în timp ce, chiar pe baza acestei ecuații, maniheiștii

disprețuiau actul sexual și exaltau un ascetism sever, fibi-oniții ridicau în slăvi cele mai abjecte orgii sexuale și practica absorbția sacramentală de *semen virile* și fluide menstruale, avînd unica grijă de a evita sarcina. Orientări divergente similare – ascetismul sever, pe de o parte, și ritualurile orgiastice, pe de alta — se găsesc în India din timpul Upanișadelor; iar în India, numai la sectele tantrice și Śaiva există mărturii ale consumării ceremoniale de secreții genitale (vezi mai sus, pp. 124–128).

5. Experiențele extatice ale luminilor multicolore în timpul *maithunei* sînt pomenite de cîțiva autori tantrici (vezi pp. 124–126). Tucci presupune că sînt influențe maniheiste; dar experiențe fotice* asemănătoare care presupun culori diferite aflate într-o ordine anume sînt frecvente în timpul meditațiilor yoghine (vezi mai sus, p. 121). Ele sînt cunoscute și în yoga și în alchimia daoiste, iar în Tibet se spune că sînt experimentate în timpul agoniei și imediat după moarte (vezi mai sus, p. 126).

6. Fotismele rezultate din uniunea sexuală și, în genere, experiențele diverselor culori „mistice“ nu sînt amintite în documentele gnostice disponibile; singura aluzie importantă pe care o cunosc este călătoria extatică descrisă în *Parafraza lui Shem* (nr. 27 în biblioteca descoperită la Chenoboskion). Pomenind viziunile ascensiunii sale extatice, Shem vorbește despre norii multicolori prin care a trecut: „Astfel, norul Pneuma este ca un beril sacru; norul Hymen este ca un smarald strălucitor; norul Tăcerii este ca o amarantă încîntătoare; iar norul lui Mesotes este ca un hiacint pur.“⁸⁹

Experiența extatică a luminilor multicolore va juca un rol important în misticismul islamic, în special ismailic, ale cărui relații cu gnoza elenistică și tradițiile iraniene

* Luminoase (*n.ed.*).

au fost evidențiate convingător de Henry Corbin.⁹⁰ Experiențe fotice au fost atestate la comunitățile Sufi din timpuri străvechi.⁹¹ Oricum, abia la Najmoddîn Kobrâ (1220) viziunile luminilor colorate au început să fie descrise și interpretate sistematic ca momente specifice într-un itinerar extatic. Este suficient să citim pasajele din importanta operă a lui Najmoddîn Kobrâ, *Fawâ'ih al-jamâl wa-fawâtiḥ al-jalâl* (= *Les Eclosions de la beauté et les parfums de la Majesté*), tradusă și interpretată strălucit de Corbin⁹², pentru a ne da seama că ne confruntăm cu o nouă și grandioasă reevaluare a cunoscutei experiențe a luminilor mistice multicolore. Dar, în măsura în care pot judeca documentele prezentate și discutate de Corbin, valoarea „seminală” a Luminii pare să fi fost ignorată, deși temele cosmogonice și cosmologice sînt încă prezente.⁹³

*Un exemplu sud-american: „Tatăl-Soare”,
simbolismul sexual fotic și viziunile halucinatorii*

O paralelă surprinzătoare la unele teologii ale luminii discutate mai sus se găsește la populația Desana, un trib mic care vorbește limba tucano și trăiește în păduri ecuatoriale, pe malurile râului Vaupés din Amazonia columbiană. Au un nivel cultural destul de arhaic, desconsideră pescuitul și horticultura și proslăvesc vînatul. Întrucît am discutat în altă parte⁹⁴ ansamblul ideilor și instituțiilor lor religioase, voi limita însemnările de față la analiza rolului cultic jucat de eternul „Tată-Soare” și la sfera creativității sale.

Din lumina galbenă-aurie a Tatălui-Soare a emanat întreaga creație. Soarele-Creator nu este de fapt identic cu astrul de pe cer, ci mai degrabă principiul creator ce

continuă să existe ca atare și care, deși invizibil, poate fi cunoscut prin influența benefică ce emană din el. O dată încheiată activitatea creativă, Soarele s-a retras în *Axpikon-día* — zona paradisiacă subterană. El ne-a trimis, totuși, ca reprezentant astrul pe care îl vedem pe bolta cerească și prin care continuă să-și exercite puterea oferind lumină, căldură, protecție și în special fertilitate.⁹⁵ Energia Soarelui este răspîndită prin lumina caldă și aurie, avînd caracter de sămînță.⁹⁶ Toate figurile divine au fost create de Tatăl-Soare pentru a-și proteja creația. Acești intermediari sînt reprezentanții Soarelui. În ultimă instanță, toate energiile cosmice, viața universală și întreaga fertilitate sînt dependente de Tatăl-Soare.⁹⁷

Potrivit unui mit recent publicat de Reichel-Dolmatoff⁹⁸, omenirea a fost creată din stropi de sămînță căzuți din razele solare. Tatăl-Soare a ordonat, unui anumit personaj mitic, Pamuri-maxë, să-i conducă pe strămoșii triburilor de pe rîul Vaupés spre teritoriile în care locuiesc astăzi. Călătoria s-a făcut într-o canoe uriașă, care era totodată un șarpe gigantic. Symbolismul sexual implicat de acesta este confirmat de etimologia numelui Pamuri, cuvînt ce sugerează un falus care ejaculează — adică Tatăl-Soare care trimite un nou creator să populeze pămîntul.⁹⁹

Sexul este sursa vieții, dar poate aduce și moarte, haos și distrugere. Tatăl-Soare și-a violat fiica; ea a murit ulterior, dar el a înviat-o afumînd-o cu tutun.¹⁰⁰ Această crimă incestuoasă a fost urmată de o perioadă de haos, o perioadă în care animalele sălbatice și demonii apăreau în număr mare și puneau în pericol însăși viața lumii. Dar creatorul a restabilit ordinea clamînd interdicția incestului; el a dat astfel prima și cea mai importantă regulă socioetică.¹⁰¹

Tribul Desana crede că sufletul este un element luminos avînd o luminozitate proprie oferită de Soare la

nașterea fiecărei ființe umane. Când sufletul este foarte amenințat de forțe magice, sînt evocate trei categorii de lumină solară pentru a-l întări. Cea de-a doua lumină este albă și este asociată puterilor seminale ale Soarelui. Luminozitatea internă a sufletului este vizibilă numai de către inițiați, adică de șamani (*payé*) și preoți (*kumú*).¹⁰²

Sufletul unui *payé* este comparat cu un foc a cărui lumină pătrunde întunericul și face ca totul să fie vizibil; este imaginat ca o flacără ce emite o lumină aurie puternică, asemănătoare cu cea a Soarelui. Un *payé* nu are putere fără cunoașterea dată de lumină, pentru că „el este o parte a luminii Soarelui“. Precum lumina solară, lumina sufletului șamanului este galbenă-aurie; cu alte cuvinte, „reprezintă virtuțile fertilizatoare ale Soarelui“¹⁰³. Fiecare *payé* poartă la gît un cilindru făcut din cuarț galben sau alb, numit „falusul Soarelui“. Mai mult decît atît, orice cuarț sau cristal reprezintă un *semen virile*.¹⁰⁴ Se spune că preotul (*kumú*) este un personaj mai luminos decît un *payé*. El emite o cantitate mare de lumină interioară, o flacără strălucitoare — invizibilă neinițiaților — cu ajutorul căreia descoperă gândurile tuturor.¹⁰⁵

Astfel, pentru membrii Desana (fapt valabil pentru toate triburile Tucano din zona râului Vaupés), Tatăl-Soare reprezintă nu doar marele zeu creator, ci și *fons et origo** ale întregii sâcralități din univers. Așadar, există o legătură intimă între lumina solară, creativitate și sex. Toate ideile, personajele și activitățile religioase au și semnificație sexuală. Rațiunea acestui pansexualism hierofanic** poate fi căutată în identificarea luminii și căldurii solare cu originea și perpetuarea vieții umane și cosmice. Tatăl-Soare este unul și același cu temelia ființei: atît activitatea lui cosmică, cît și cea spirituală este o

* Izvor și origine [lat.] (*n.ed.*).

** Care presupune o inițiere prealabilă în mistere (*n.ed.*).

consecință a plenitudinii lui ontologice. El creează prin emanare, iar acest tip de cosmogonie și teogonie este totodată modelul exemplar al activității spirituale proprii omului. Tatăl-Soare rămîne invizibil, deși lumina solară este sursa vieții și înțelepciunii; în mod asemănător, lumina interioară a preotului și a șamanului nu poate fi văzută, dar poate fi percepută în și prin rezultatele ei.

În măsura în care lumina soarelui este concepută ca *semen virile* divin și procreativ, este de înțeles că viziunile irizate extatice provocate de planta halucinogenă *yagé* au fost comparate cu un act sexual. Tucanii pretind că în timpul copulării bărbatul „se sufocă” și „are viziuni”.¹⁰⁶ Conform unui alt mit, Femeia-*yagé* este fecundată prin ochi. De fapt, echivalența ochi = vagin este familiară tucanilor. Verbul „a fertiliza” derivă din rădăcinile „a vedea” și „a depune”.¹⁰⁷

Băutul ceremonial de *yagé* se petrece de trei sau patru ori pe an. Aceste date sînt hotărîte de preot (*kumú*) care anunță la sărbători sau reuniuni cînd se bea *yagé*. Numai bărbaților avînd peste 30 de ani li se permite să participe. Femeile sînt de față și îi încurajează pe oficianți cu cîntece;¹⁰⁸ la rîndul lor, rîd disprețuitor ori de cîte ori unul din bărbații mai tineri, cuprins de greață, părăsește în grabă coliba. Mitul originii cultului spune că Femeia-*yagé* supranaturală a dat naștere unui copil care avea „forma luminii: era om, și totuși era Lumină; era *yagé*”¹⁰⁹.

Înainte și după băutul de *yagé* sînt recitate ceremonios mitul cosmogonic și genealogiile tribale mitice. Rolul preotului (*kumú*) este predominant, pentru că el explică participanților viziunile pe care aceștia le experimentează. Chiar de la început, participantul simte bătînd un vînt puternic; *kumú* îi spune că urcă spre Calea Lactee. Apoi coboară spre *Axpikon-dia*, paradisul subteran, unde vede și mai multe lumini aurii puternice, pînă cînd are impresia unei ploii de corpuri luminoase. Cea de-a doua fază

începe o dată cu sosirea în paradisul subteran, când percepe forme multiple multicolore; *kumú* îl lămurește că acestea sînt diferite ființe divine și fiicele Soarelui.

Băutul de *yagé* este exprimat printr-un verb care înseamnă „bea și vezi“, și este interpretat ca *regressus** în pîntecele cosmic, adică în momentul primordial cînd Tatăl-Soare și-a început creația. De fapt, viziunile recapitulează teogonia și cosmogonia: participanții văd cum Tatăl-Soare a creat ființele divine, lumea și omul, și cum au fost înființate cultura tribală, instituțiile sociale și normele etice. Scopul ceremoniei *yagé* este întărirea credinței religioase; într-adevăr, participantul poate *vedea* că teogonia și cosmogonia tribale sînt *adevărate*. În afară de aceasta, viziunile permit contactul personal cu ființele supranaturale, contact interpretat în termeni sexuali. Un băștinaș educat de misionari explică: „Băutul de *yagé* este un coit spiritual; este o comuniune spirituală — cum spun preoții.“¹¹⁰ Pe de altă parte, se mai spune că cineva care bea *yagé* „moare“¹¹¹, deoarece întoarcerea în pîntecele cosmic este echivalentă cu moartea.

Nu e aici locul să discut relațiile dintre experiențele halucinatorii și teologia și mitologia tucanilor.¹¹² Preotul (*kumú*) care transmite semnificația tradițională a viziunilor generațiilor mai tinere joacă un rol decisiv. Dar fundamentul întregului sistem religios este *theologoumenon*-ul Tatălui-Soare și, în consecință, congenitalitatea luminii, spiritului și seminței. Dacă tot ce există, trăiește și procrează *este* o emanație a Soarelui, și dacă „spiritualitatea“ (inteligența, înțelepciunea, clarviziunea etc.) iau parte la natura luminii solare, urmează că fiecare act religios are, în același timp, semnificație „seminală“ și „vizionară“. Conotațiile sexuale ale experiențelor luminii și viziunile halucinatorii par consecința logică a unei teologii solare

* Reîntoarcere [lat.] (*n.ed.*).

coerente. Într-adevăr, în pofida simbolismului sexual predominant, băutul ceremonial de *yagé* nu are un aspect orgiastic. Experiența halucinatorie este valorificată în special pentru natura ei extatică și luminoasă; semnificațiile erotice derivă din teologia solară, adică din faptul că *Tatăl-Soare a zămislit* totul și că, prin urmare, lumina solară este „seminală“.

Exemplul tribului Desana ilustrează admirabil cum un anumit tip de religie solară poate să valorifice experiențele luminii și să integreze viziunile halucinatorii în structurile unui univers extatic. Cîteva echivalențe folosite de membrii Desana (de exemplu lumină = spermă) amintesc una din expresiile mediteraneene și orientale. Dar acest exemplu sud-american are și meritul de a ne atrage atenția asupra numărului insuficient de documente din zonele mediteraneene și orientale. De fapt, comparate cu teologia, mitologia și ritualul halucinogenic bine articulate ale tribului Desana, chiar cele mai bune texte tantrice și gnostice par aproximative și incomplete.¹¹³

În fine, exemplul tribului Desana ne arată în ce sens și în ce măsură experiențele extatice — halucinatorii sau nu — pot să îmbogățească și să restructureze un sistem religios tradițional. Se pare că seria de echivalențe lumină-spirit-sămînță-zeu etc. rămîne „deschisă“; altfel spus, principalele experiențe fotice originare sînt susceptibile de a primi noi semnificații. În plus, se pare că inducerea fotismelor nu este limitată la un singur agent; vezi pentru agenți următoarele: ascetismul extrem, sau actul sexual, sau practicile contemplative yoghine și de alte feluri; exploziile spontane fotice; tehnicile eroice urmărind producerea „căldurii magice“; meditația sistematică asupra focului, luminii solare și creativității; viziunile extatice și halucinogene ș.a. În ultimă analiză, este importantă semnificația religioasă dată experiențelor luminii interioare. Cu alte cuvinte,

„originea“ fotismelor care au *semnificație religioasă* nu trebuie căutată în „cauzele naturale“ ale fosfenelor* sau în *experimentarea* unor astfel de fosfene induse spontan sau artificial. Aceasta pentru simplul motiv că, așa cum au dovedit-o din plin studiile recente¹¹⁴, (1) fosfenele de diferite forme și culori sînt universal cunoscute și (2) aceste fosfene pot fi induse prin mijloace variate, de la simpla apăsare fizică a pleoapelor la cele mai rafinate tehnici de meditație. Ceea ce interesează pe un istoric al religiilor și, de fapt, pe un istoric *tout court*, sînt nenumăratele valorificări ale experiențelor luminii, adică ale *creativității* minții omului.

* Senzații de lumină produse prin stimularea mecanică a retinei (*n.ed.*).

CAPITOLUL 1

1. Vezi de ex. Léon Cellier, „Le Roman initiatique en France au temps du romantisme“, *Cahiers Internationaux de Symbolism* 4, 1964, pp. 22–24; Jean Richer, *Nerval: Expérience et création*, Paris, 1963; Maryla Falk, *I „Misteri“ di Novalis*, Napoli, 1939; Erika Lorenz, *Der metaphorische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936–1956*, Hamburg, 1961.

2. Am discutat câteva interpretări în articolul meu „Initiation and the Modern World“, republ., *The Quest: History and Meaning in Religion**, Chicago, 1969, pp. 112–126.

3. Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, 1913, p. 110, cit. de A.L. Kroeber, „Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis“, *American Anthropologist* 22, 1920, pp. 48–55.

4. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, trad. H.J. Rose, New York, 1931, p. 112.

5. Vezi Mircea Eliade, „The History of Religions in Retrospect: 1912–1962“, republ., *The Quest*, pp. 12–36.

6. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, pp. 112–115.

7. W. Robertson Smith, rezumat la *Lectures on the Religion of the Semites*, ed. revăzută, Londra, 1899, p. 338.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 281.

10. Vezi bibliografie în Joseph Henninger, „Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?“, *Anthropos* 50, 1955, pp. 81–148, în special pp. 86 ș. urm.

* *Nostalgia originilor: Istorie și semnificație în religie*, trad. Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1994 (n.ed.).

11. G. Foucard, *Histoire des religions et méthode comparative*, ed. a II-a, Paris, 1912, pp. 132 ș. urm.

12. *Ibid.*, p. LXV: „Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions.“

13. Karl Heussi, *Das Nilusproblem*, Leipzig, 1921. Bibliografia lucrării lui Heussi despre Nilus este prezentată și discutată de Henninger, „Ist der sogenannte Nilus-Bericht...“, pp. 89 ș. urm.

14. Vezi Joseph Henninger, bibliografie, pp. 86 ș. urm.

15. Pentru o evaluare critică a neopozitivismului lui Lévi-Strauss, vezi Georges Gusdorf, „Situation de Maurice Leenhardt ou l'ethnologie française de Lévi-Bruhl à Lévi-Strauss“, *Le Monde Non Chrétien* 71/72, juillet-décembre 1964, pp. 139–192. Vezi și Paul Ricœur, „Symbolique et temporalité“, *Ermeneutica e tradizione*, ed. Enrico Castelli, Roma, 1963, pp. 5–31; Gaston Fessard, S.J., „Symbole, Surnaturel, Dialogue“, *Demitizzazione e Morale*, ed. Enrico Castelli, Padova, 1965, pp. 105–154.

16. Mircea Eliade, „The Sacred and the Modern Artist“, *Criterion*, spring 1965, pp. 22–24. Articolul a fost publicat inițial sub titlul „Sur la permanence du sacré dans l'art contemporain“, *XX^e siècle* 24, décembre, 1964, pp. 3–10.

CAPITOLUL 2

1. B. Spencer și F.J. Gillen, *The Arunta*, 2 vol., Londra, 1926, vol. 1, p. 388.

2. Cf. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane**, New York, 1959, pp. 31–39. Vezi și *id.*, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y., 1973, pp. 50–53.

* *Sacru și profanul*, ed. a II-a, trad. din franc. Brîndușa Prelipceanu, Editura Humanitas, București, 1995 (n.ed.).

3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, pp. 227 ș. urm.; Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, republ. din *Forum*, Lectura Architectonica, Hilversum, f.d., p. 41.

4. *Aeneid*, 4, p. 212; cf. Rykwert, *The Idea of a Town*.

5. Cf. *The Sacred and the Profane*, p. 47. Vezi și Mircea Eliade, „Centre du monde, temple, maison“, în R. Bloch ș.a., *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux*, Roma, 1957, pp. 57–82; Paul Wheatley, *The City as Symbol*, Londra, 1967; *id.*, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971.

6. Vezi Stella Kramrish, *The Hindu Temple*, 2 vol., Calcutta, 1946: vol. 1, pp. 14 ș. urm., 26 ș. urm. și *passim*; vezi și vol. n. în curs de apariție „The Center of the World“.

7. Vezi sursele cit. în „The Center of the World“.

8. Bernard-Philippe Groslier și Jacques Arthaud, *The Arts and Civilization of Angkor*, New York, 1957, p. 30.

9. Pentru referințe, vezi „The Center of the World“, cap. 2.

10. Vezi Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, pp. 77 ș. urm., 160 ș. urm.

11. Vezi art. n. „« Briser le toit de la maison »: Symbolisme architectonique et physiologie subtile“, *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom G. Scholem*, E.E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky și C. Wirszubski, ed., Ierusalim, 1967, pp. 131–139, și „The Center of the World“, cap. 3 și 4.

12. Vezi *The Sacred and the Profane*, pp. 46, 73–74.

13. Vezi J.-P. Lebeuf, *L'Habitation des Fali montagnards du Cameroun septentrional*, Paris, 1961, pp. 457 ș. urm.

14. Vezi sursele cit. în Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1959, pp. 7 ș. urm., și în *The Sacred and the Profane*, pp. 36 ș. urm.

15. Jonathan Z. Smith, „Earth and Gods“, *Journal of Religion* 49, 1969, p. 112.

16. Cit., *ibid.*, p. 113.

17. *Ibid.*, p. 117.

18. *Ibid.*, p. 118.

19. Cit., *ibid.*, p. 120, nota 40.

20. Cit., *ibid.*, p. 119.

21. *Ibid.*, pp. 125–126.

22. Dar vezi și Richard L. Rubenstein, „The Cave, the Rock, and the Tent: The Meaning of Place“, *Continuum* 6, 1968, pp. 143–155.

CAPITOLUL 3

1. W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Study of an Australian Tribe*, 1937; ed. revăzută, 1958; republ., New York, 1964, pp. 5–6.

2. Despre miturile originii morții, vezi J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, 3 vol., Londra, 1919, vol. 1, pp. 45–77; Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*, New York, 1969, pp. 35–47, 339–340; Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, New York, 1967, pp. 139–144.

3. Triburi australiene: cf. *inter alia* T.G.H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947, pp. 44–45 (mit reproduș în *From Primitives to Zen*, pp. 140–142).

Mitologii central-asiatice, siberiene și nord-americane: vezi câteva exemple în Mircea Eliade, *Zamolxis, the Vanishing God**, trad. Williard R. Trask, Chicago, 1972, pp. 76 ș. urm.

4. Vezi Hans Abrahamsson, *The Origin of Death: Studies in African Mythology*, Uppsala, 1951.

5. R.H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1895, p. 265 (= *From Primitives to Zen*, p. 139).

6. J.G. Frazer, *The Belief in Immortality*, 3 vol., Londra, 1913: vol. 1, pp. 74–75, cit. pe A. C. Kruijt (= *From Primitives to Zen*, p. 140).

7. Cf. Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries*, trad. Philip Mairet, New York, 1960; republ., New York, 1967,

* *De la Zalmoxis la Genghis-Han: Studii comparative despre religiile Daciei și Europei Centrale*, trad. din franc. Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1995 (n.ed.).

pp. 59 ș. urm. Vezi și *id.*, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y., 1973, pp. 33 ș. urm.

8. Vezi *inter alia*, Olof Pettersson, *Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and of the Realm of the Dead in Lappish Religion*, Lund, 1957, pp. 20 ș. urm.

9. G. Reichel-Dolmatoff, „Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria“, *Razón y Fábula: Revista de la Universidad de los Andes* 1, 1967, pp. 55–72, în special pp. 63 ș. urm. Vezi și Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, pp. 138 ș. urm.; *id.*, „South American High Gods, Part II“, *History of Religions* 10.3, 1971, pp. 234–266, în special pp. 256 ș. urm.

10. Cf. Mircea Eliade, *Birth and Rebirth**, trad. Willard R. Trask, New York, 1958; republ., *Rites and Symbols of Initiation*, New York, 1965.

11. *Birth and Rebirth*, pp. 15 ș. urm.

12. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy***, trad. Willard R. Trask, New York, 1964, pp. 500 ș. urm.

13. Vezi *ibid.*, pp. 213 ș. urm., 311 ș. urm., 368 ș. urm. Vezi și R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 317 ș. urm., 370 ș. urm.

14. Există o literatură bogată pe aceste teme. Operele lui Frazer (*The Belief in Immortality*, vol. 1–3) și Olof Pettersson (*Jabmek and Jabmeaimo*) sînt valoroase pentru materialele colectate (vezi Pettersson, bibliografie, pp. 233–241). Pentru o prezentare mai sumară, vezi F. Bar, *Les Routes de l'autre monde*, Paris, 1946.

15. Mircea Eliade, *Australian Religions*, p. 167.

16. Buecheler, ed., *Carmina latina epigraphica* 1421, cit. de J.P. Jacobsen, *Les Manes*, 3 vol., Paris, 1924: vol. 1, p. 72.

* *Nașteri mistice*, trad. din franc. Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, București, 1995 (n.ed.).

** *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, trad. din franc. Brîndușa Prelipceanu și Cezar Baltag, Editura Humanitas, București, 1997 (n.ed.).

17. Oscar Cullmann, „Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?“, în Krister Stendahl, ed., *Immortality and Resurrection*, New York, 1965, p. 29.

18. Pentru exemple, vezi Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 1962, pp. 171 ș. urm.

19. Voi discuta aceste geografii mitice într-un volum la care lucrez — „Mythologies de la mort“.

20. Vezi Jan de Vries, *Untersuchung über das Hupfspiel: Kinderspiel-Kulttanz*, Folklore Fellows Communication no. 173, Helsinki, 1957, pp. 83 ș. urm. Vezi și Siegbert Hummel și Paul G. Brewster, *Games of the Tibetans*, Folklore Fellows Communication no. 187, Helsinki, 1963, pp. 18–19, 32–33.

21. *Mūlamadhyamakakānikās*, 25.19, trad. Frederick J. Streng, *Emptiness*, Nashville, 1967, p. 217.

22. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 250, cu comentariul lui William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Haga, 1967, p. 76.

23. William J. Richardson, *Heidegger*, p. 574.

24. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 177, cu comentariul lui William J. Richardson, *Heidegger*, pp. 573–574.

CAPITOLUL 4

1. Există o literatură bogată despre ocult și renașterea ocultului. Se pot consulta: Richard Cavendish, *The Black Arts*, New York, 1967; Colin Wilson, *The Occult*, New York, 1971; Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle: Religion in a Post-Aquarian Age*, Englewood Cliffs, N. J., 1973; Richard Woolly, *The Occult Revolution: A Christian Meditation*, New York, 1973; Martin Marty, „The Occult Establishment“, *Social Research* 37, 1970, pp. 212–230; Andrew M. Greeley, „Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture“, *Youth and Society* 2, 1970, pp. 131–140; Marcello Truzzi, „The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and

Nouveau Witch“, *Sociological Quarterly* 13, winter, 1972, pp. 16–36 (cu bibliografie bogată); Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, *American Journal of Sociology* 78, November, 1972, pp. 491–512; *id.*, „Esotérisme et exotérisme en sociologie: La sociologie à l'âge du Verseau“, *Cahiers internationaux de Sociologie* 52, 1952, pp. 33–51. Vezi și Edward A. Tiryakian, ed., *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*, New York, 1974; Robert Galbreath, „The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey“, *Journal of Popular Culture* 5, winter, 1971, pp. 726–754, republ., *The Occult: Studies and Evaluation*, Bowling Green, Ohio, 1972.

2. Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, pp. 498 ș. urm.

3. *Ibid.*, p. 499.

4. Despre Éliphas Lévi, vezi Richard Cavendish, *The Black Arts*, pp. 31 ș. urm.

5. Despre Papus, vezi René Guénon, *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, pp. 202 ș. urm.

6. Vezi Gérard van Rijnberk, *Un Thaumaturge au XVIII^e siècle: Martines de Pasqually, sa vie, son œuvre, son ordre*, 2 vol., Paris, 1935, 1938.

7. Despre Louis-Claude de Saint-Martin, „Le Philosophe Inconnu“, vezi Antoine Faivre, *L'Esotérisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1973, pp. 188 ș. urm. și bibliografie, p. 201, nota 125.

8. *Revue Illustrée*, 15 février 1890, cit. de Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Paris, 1962, p. 28.

9. Cf. Richard Cavendish, *The Black Arts*, pp. 34 ș. urm.

10. *Ibid.*, pp. 37 ș. urm.; cf. J. Symonds, *The Great Beast*, New York, 1952. Vezi și *The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography*, John Symonds și Kenneth Grant, ed., New York, 1969.

11. Cf. Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, pp. 504 ș. urm.

12. Despre René Daumal, vezi Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue des origines à 1950*, Paris, 1974, pp. 491 ș. urm. și bibliografie, pp. 670 ș. urm.

13. Vezi în special Henry Corbin, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1971–1972.

14. Cf. René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie Templière et occultisme*, Paris, 1970; Alice Joly, *Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie*, Mâcon, 1938; Gérard van Rijnbeck, *Un Thaumatourge au XVII^e siècle*; Antoine Faivre, *Kirchberger et l'illuminisme du XVIII^e siècle*, Haga, 1966; *id.*, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, 1969; *id.*, *L'Esotérisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1973.

15. Vezi Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., 1968; cf. Mircea Eliade, „Alchemy and Science in China“, *History of Religions* 10, November 1970, pp. 178–182. După ce a scris aceste rînduri, Joseph Needham a editat vol. 5 al magnificei sale lucrări *Science and Civilization in China*, Cambridge, Anglia, 1974, cu tema „Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality“.

16. Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible: The Origins and Structures of Alchemy**, New York, 1971.

17. Cf. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom***, New York, 1958; Agha Ananda Bharati, *The Tantric Tradition*, Londra și New York, 1963; Alex Wayman, *The Buddhist Tantras*, New York, 1973.

18. Vezi Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York, 1964; cf. bibliografie, pp. 518–569.

19. Pentru a ilustra interesul larg pentru șamanism, citez doar două publicații recente: *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner, New York, 1973, și volumul somptuos din *Artscanada*, nr. 184–187, December 1973–January 1974, *Stones, Bones, and Skin: Ritual and Shamanic Art*, cu multe ilustrații.

* *Făurari și alchimiști*, trad. din franc. Maria și Cezar Ivănescu, Editura Humanitas, București, 1996 (n.ed.).

** *Yoga: Nemurire și libertate*, trad. din franc. Walter Fotescu, ed. a II-a, Editura Humanitas, București, 1997 (n.ed.).

20. Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, 1964; *id.*, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science“, în Charles S. Singleton, ed., *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore, 1967, pp. 255–274; *id.*, *The Theater of the World*, Chicago, 1967; *id.*, *The Rosicrucian Enlightenment**, Londra, 1972. Vezi și Peter J. French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*, Londra, 1972.

21. Vezi mai jos cap. 5, „Cîteva observații asupra vrăjitoriei europene“.

22. Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Torino, 1966.

23. Cf. mai jos „Cîteva observații asupra vrăjitoriei europene“.

24. Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 87. Vezi și Milbourne Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, New York, 1970, pp. 101 ș. urm.; Marcello Truzzi, „The Occult Revival as Popular Culture“, pp. 19 ș. urm.; Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, pp. 494 ș. urm.; Martin Marty, „The Occult Establishment“, pp. 217 ș. urm.

25. Tatian, *Oratio ad grecos* 4.9; cf. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, pp. 132 ș. urm.

26. Vezi Milbourne Christopher, *ESP, Seers, and Psychics*, pp. 109 ș. urm.

27. Philippe Defrance, Claude Fischler, Edgar Morin și Lena Petrosian, *Le Retour des astrologues*, Paris, 1971.

28. Edward A. Tiryakian, „Toward the Sociology of Esoteric Culture“, p. 496.

29. Publ. în 1969, *The Satanic Bible* a fost urmată de *The Compleat Witch*, New York, 1971. Vezi și declarațiile lui LaVey consemnate de John Fritscher, „Straight from the Witch's Mouth“ (Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, pp. 89–107). Prof. E.J. Moody, după ce timp de doi ani și jumătate a fost membru al Primei Biserici a lui Satan din San Francisco, și-a adunat observațiile într-o lucrare

* *Iluminismul rosacrucian*, trad. Petru Creția, Editura Humanitas, București — în pregătire (n.ed.).

remarcabilă, „Magical Therapy: An Anthropological Investigation of Contemporary Satanism“, *Religious Movements in Contemporary America*, Irving I. Zaresky și Mark P. Leone, ed., Princeton, 1974, pp. 355–382. După Moody, „așa-zisul satanist își formulează ideea în termenii lipsei de putere“ (p. 364):

Pe lângă faptul că îl învață pe novice magia satanică, camarazii săi, vrăjitori și vrăjitoare, îl învață că el este „răul“, dar definiția răului se schimbă... El este încurajat efectiv să vorbească despre gândurile și faptele rele („deviate“) și este lăudat, în loc să fie ponegrit, pentru ele. Conform unei teze din teologia satanică, răul este relativ în spațiul și timpul în care se petrece fapta... Opinia Bisericii Satanice este că „vrăjitorii luminii albe“ (creștinii) au transformat în păcate pulsionile naturale, pentru a fi siguri că oamenii le vor încălca. Apoi, făcând ca mîntuirea să fie dependentă de credința în creștinism, „au agățat“ popoarele și le-au făcut dependente de Biserică pentru a le elibera de frică. Dimpotrivă, sataniștii își conving noii adepți să se bucure de propria condiție, să dea frîu liber pulsionilor naturale și să se lase în voia poftelor fără frică sau sentiment de vinovăție. Membriilor li se amintește constant că omul este un *animal* uman; sînt încurajați să se dezbrace de creștinism și să redescopere bucuria de a trăi (p. 365).

Desigur, această bucurie de a trăi este legată organic de o sexualitate neînhibată. Se poate recunoaște aici tiparul vechilor mișcări europene antinomice precum și urme ale unor orientări mai moderne (de exemplu cele ale lui A. Crowley, J. Evola etc.).

30. „La 16 iunie 1970, University of California a acordat prima licență umanistă în magie din această țară“ (Edward F. Heenan, ed., *Mystery, Magic, and Miracle*, p. 88). Vezi și Marcello Truzzi, „The Occult Revival“, pp. 23 ș. urm.; Martin Marty, „The Occult Establishment“, pp. 215 ș. urm.; Edward F. Heenan, „Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions“, *Mystery, Magic, and Miracle*, pp. 105–118; Arthur Lyons, „The Twisted Roots“, *Mystery, Magic, and Miracle*, pp. 119–138.

31. Robert S. Ellwood, Jr., *Religious and Spiritual Groups in Modern America*, Englewood Cliffs, N.J., 1973, pp. 179

ș. urm. Vezi și Egon Larsen, *Strange Sects and Cults: A Study of Their Origins and Influence*, New York, 1971; Peter Rowley, *New Gods in America*, New York, 1971; William J. Peterson, *Those Curious New Cults*, New Canaan, 1973; William Braden, *The Age of Aquarius: Technology and the Cultural Revolution*, Chicago, 1970.

32. Robert S. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, p. 179.

33. *Ibid.*, p. 104.

34. *Ibid.*, p. 203. O „nouă religie“, mai complexă și foarte populară, strângând laolaltă o tehnică terapeutică, bazată pe o teorie ambițioasă a minții cu unele elemente de ocultism tradițional, este scientologia, înființată de L. Ron Hubbard. Vezi George Malko, *Scientology: The New Religion*, New York, 1970; Harriet Whitehead, „Scientology, Science Fiction, and Occultism“, în Irving I. Zaresky și Mark P. Leone, ed., *Religious Movements in Contemporary America*, pp. 547–587.

35. Robert S. Ellwood, *Religious and Spiritual Groups*, p. 195.

36. Robert S. Ellwood, „Notes on a Neopagan Religious Group in America“, *History of Religions* 11, August 1971, p. 138. În broșura *The Kore*, Feraferia, Inc., 1969, Frederick Adams relatează reapariția arhetipului feminin — fecioara cerească — în epoca Vărsătorului:

Pentru a face cunoscută epoca ecopsihică a Vărsătorului, aflată într-un declin în care celebrarea îi determină subzistența, re-apare o imagine a divinității mult timp reprimată: Fecioara cea veselă, Madona, Rima, Alice în Țara Minunilor, Prințesa Ozma, Julia, Lolita, Candy, Zazie în metrou, Brigitte, Barbarella și Windy — o adunătură grotescă și absurdă la prima vedere —, sînt toate solii timpurii ale Fecioarei Cerești. Doar ea poate negocia interacțiunea liberă între celelalte trei divinități antropomorfe ale Sfintei Familii. Acestea sînt Marea Mamă, care a dominat epocile vechi și nouă ale pietrei; Marele Tată, care a inițiat epoca patriarhală timpurie; și Fiul, care a cristalizat mentalitatea megalopolită a epocii patriarhale tîrzii. Fiica cea Gîngașă a Semilunei de Argint este cea care va duce lucrările excesive ale Tatălui și Fiului la plenitudine în Domeniul Mate-

rial al Existenței, fără a sacrifica realizările valoroase ale elementului masculin. Și ea împlinește aceasta fără a impune stângaci imaginile autorității părintești sau eroice. Cît este de încântător să o vezi tachinîndu-i și măgulindu-i, făcînd iarăși din Tată și Fiu zei păgîni care afirmă viața, respectabili și firești (cit. de Ellwood, „Note“, p. 134).

37. De fapt, așa cum au subliniat Theodore Roszak și Harvey Cox, întreaga (contra)cultură a tineretului este orientată spre o *renovatio* „existențială“ și radicală. Fenomenul nu e fără precedent în istoria europeană relativ recentă. Unele trăsături specifice ale mișcărilor tineretului contemporan caracterizează și faimoasa mișcare a tineretului german înainte de primul război mondial — *Wandervögel*. Vezi Nathan Adler, „Ritual, Release, and Orientation“, în Irving I. Zaresky și Mark P. Leone, ed., *Religious Movements in Contemporary America*, pp. 288–289.

38. Vezi Mircea Eliade, *Birth and Rebirth: Meanings of Initiation in Human Culture*, New York, 1958; republ., *Rites and Symbols of Initiation*, New York, 1965, pp. 115 ș. urm.

39. Vezi Lucien Méroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*.

40. Ne grăbim să adăugăm că această doctrină este mult mai riguroasă și mai convingătoare decît cea a ocultiștilor și ermeticilor din sec. XIX și XX. Pentru o introducere în subiect, vezi Lucien Méroz, *René Guénon*, pp. 59 ș. urm. Vezi și Jean Biès, *Littérature française et pensée hindoue*, pp. 328 ș. urm. și bibliografie, pp. 661 ș. urm.

41. René Guénon, *La Métaphysique orientale*, Paris, 1937, pp. 12 ș. urm.

42. Vezi *inter alia* eseurile lui Frithjof Schuon, Marco Pallis, Titus Burckhardt ș.a. în *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism*, ed. Jacob Needleman, Baltimore, 1974.

CAPITOLUL 5

1. Etienne Delcambre, *Le Concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et au XVII^e siècles*, Nancy,

1948–1951; H.R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, New York, 1969, ed. Harper Torchbook ce republ. cap. 1–4 din *Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, 1968; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y., 1972, cu o bogată bibliografie, pp. 350–377; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, 1971. Vezi și E. W. Monter, ed., *European Witchcraft*, New York, 1969; *id.*, „The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects“, *Journal of Interdisciplinary History* 2, 1972, pp. 435–451.

2. Joseph Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, München, 1900; republ., 1964; și *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901; republ., Hildesheim, 1963; Henry Charles Lea, *The History of the Inquisition in the Middle Ages*, 3 vol., New York, 1883; republ., New York, 1957; și *Materials toward a History of Witchcraft*, ed. Arthur Howland, 3 vol., Philadelphia, 1939; republ., New York, 1957.

3. Joseph Hansen, *Zauberwahn*, p. 328; cf. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 34.

4. Cf. *The History of the Inquisition*, vol. 3, p. 539; Jeffrey Burton Russell, p. 31. Despre George Lincoln Burr, vezi Jeffrey Burton Russell, pp. 32 și 298, nota 9.

5. Vezi Montague Summers, *The History of Witchcraft and Demonology*, Londra, 1926; republ., New York, 1956; *The Geography of Witchcraft*, Londra, 1927; *Witchcraft and Black Magic*, Londra, 1946. Cărțile lui Summers sînt „cu greșeli și de neluat în seamă, dar nu sînt lipsite de valoare“ (Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 30).

6. Vezi de ex. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, New York, 1958, pp. 296 ș. urm., 419 ș. urm.

7. Greșelile s-au agravat în lucrările ulterioare: *The God of the Witches*, Londra, 1934; ed. a II-a, 1952; *The Divine King in England*, Londra, 1954.

8. Elliot Rose, *A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, Toronto, 1962, p. 16. Într-o notă de subsol (*The European Witch-Craze*, p. 116, nota 1), Hugh R. Trevor-Roper scrie: „Ultimele fan-tezii ale dr Margaret Murray nu trebuie să ne rețină atenția. Ele au fost respinse legitim, chiar cu iritare, de un om de știință autentic ca « absurdități lipsite de sens » (C.L. Ewen, *Some Witchcraft Criticism*, 1938).“

9. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 37.

10. Ideea unui „pact“ pentru renegarea lui Cristos și preamărirea diavolului a apărut pentru prima dată în sec. al VIII-lea, (vezi *ibid.*, pp. 65 ș. urm.).

11. Carlo Ginzburg, *I benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino, 1966.

12. *Ibid.*, pp. 8–9.

13. Deși o încălcau uneori prin prea multă vorbărie sau lăudăroșenie (*ibid.*, p. 19).

14. *Ibid.*, p. 19 și nota 2. O bibliografie bogată asupra credințelor și ritualurilor legate de căiță se găsește în Thomas R. Forbes, „The Social History of the Caul“, *Yale Journal of Biology and Medicine* 25, 1953, pp. 495–508.

15. Carlo Ginzburg, *I benandanti*, p. 18. Pe când se afla în închisoare, unul dintre acuzați a fost pe punctul de a-și retrage cuvintele; un înger i-a spus că ceea ce fac este diabolic (p. 14).

16. Vezi documentele cit., *ibid.*, p. 28.

17. Despre acest scenariu mitico-ritual, cf. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago, 1969, pp. 165 ș. urm.

18. Carlo Ginzburg, *I benandanti*, p. 34.

19. *Ibid.*, p. 35.

20. Abia în 1532 unii membri ai alaiului Dianei au admis sub tortură că au profanat Crucea și sacramentele (vezi documentele cit. de Carlo Ginzburg, *ibid.*, p. 36).

21. Vezi *ibid.*, pp. 87 ș. urm.

22. *Ibid.*, p. 110.

23. *Ibid.*, pp. 115 ș. urm.

24. *Ibid.*, pp. 133–134.

25. *Ibid.*, pp. 148 ș. urm. Dar chiar în 1661 unii *benandanti* au mai avut curajul să declare că luptă pentru credința creștină împotriva acelor *stregoni* (p. 155). În două cazuri de *maleficium* judecate între 1384 și 1390 la Milano, Jeffrey Burton Russell recunoaște unele reminiscențe de credințe analoage cu cele ale acelor *benandanti* (*Witchcraft in the Middle Ages*, p. 212).

26. „Der Werwolf in Livland und das letzte im Bendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. Jahr 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren“, *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* 22, Riga, 1924–1928, pp. 163–220.

27. Frankfurt/Main, 1934, vol. 1, pp. 345–351.

28. Wittenberg, 1580, pp. 133^v–134^r.

29. *I benandanti*, p. 40.

30. Cf. *inter alia* Otto Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Viena, 1973, pp. 15, 234 și *passim*.

31. Despre *strigoi*, vezi documentația bogată adunată de Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, București, 1970, pp. 244–270. Mai puțin frecventă este credința că *strigoii* se ung cu o alifie specială și ies din casă pe horn (pp. 248, 256).

32. *Ibid.*, p. 251.

33. Tot astfel, aproape de miezul nopții, *strigoii* morți se adună și se luptă între ei cu aceleași arme ca și cei vii (*ibid.*, pp. 267 ș. urm.). Ca în multe alte credințe populare europene, usturoiul este considerat cel mai bun leac împotriva *strigoilor* vii sau morți (*ibid.*, pp. 254 ș. urm., 268 ș. urm.). Conform *Corrector* de Burchard de Worms (sec. al XI-lea), este interzis să se creadă ce pretindeau unele femei, și anume că „ies afară noaptea prin ușile închise și zboară pînă în nori ca să se bată“ (Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 82; *subl.n.*). Dar, ca în cazul *strigoilor* români, *Corrector* nu spune cu cine se băteau femeile în sec. al X-lea.

34. Despre *Wilde Heer*, vezi Viktor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, Viena, 1914, în special pp. 173 ș. urm.; Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. 1, pp. 88 ș. urm.; *id.*, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, pp. 78 ș. urm.; Waldeman Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*,

Folklore Fellows Communication no. 118, Helsinki, 1937, pp. 596 ș. urm.; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1952, pp. 79 ș. urm., 132; Carlo Ginzburg, *I benandanti*, pp. 48 ș. urm.

35. Despre etimologia cuvântului *zână/zîna* (< Diāna) și *zănatec* (< lat. *dianāticus*), vezi bibliografia critică în Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimológico Rumano*, Universidad de La Laguna, 1961, p. 915; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1968, pp. 367, 395. Numele unui anumit grup de *zîne, sînzienele*, provine probabil din lat. *sanctae Diānae*. *Sînzienele*, vrăjitoare destul de prietenoase, au dat numele importantei sărbători a Sfîntului Ioan Botezătorul (24 iunie).

36. Vezi Mircea Eliade, *Zamolxis: The Vanishing God*, Chicago, 1972, pp. 68 ș. urm.

37. Despre *zîne* și *iele*, vezi *inter alia* Ioan-Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat*, București, 1944, pp. 156 ș. urm.; Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului*, pp. 206 ș. urm.

38. Cf. Mircea Eliade, „Notes on the *Călușari*“, *The Gaster Festschrift, Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, pp. 115–122.

39. Despre tradițiile medievale legate de Diana („călăritul cu Diana“ etc.) și Herodiada, vezi Henry Charles Lea, *Materials towards a History of Witchcraft*, vol. 1, pp. 177 ș. urm., 190 ș. urm. etc.; Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 47 ș. urm., 75 ș. urm., 157 ș. urm., 210 ș. urm., 235 ș. urm. (teorii despre Diana). În regiunile nord-vestice ale Peninsulei Iberice, Diana apare ocazional în compania anumitor spirite — *dianae*; vezi Julio Caro Baroja, *The World of the Witches*, Chicago, 1964, p. 65; cf. *Doamna Zînelor* și *zîne* în românește; vezi mai sus și bibliografia de la nota 34.

40. Cele mai importante surse documentare pentru organizarea și ritualurile *călușarilor* sînt Tudor Pampfile, *Sărbătorile de vară la Români*, București, 1910, pp. 54–75; Theodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, 2 vol., Iași, 1905: vol. 1, pp. 62–70. Materiale noi prezintă Mihai Pop, „Considerații etnografice și medicale asupra călușului oltenesc“, *Despre medicina populară românească*, București, 1970, pp. 213–222;

Gheorghe Vrabie, *Folclorul*, București, 1970, pp. 511–531; Horia Barbu Oprișan, *Călușarii*, București, 1969. Despre inițiere și ceremonia depunerii jurământului, vezi sursele cit. în Mircea Eliade, „Notes on the *Călușari*“, p. 116, notele 5 și 6.

41. Vezi Ion Mușlea și Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului*, pp. 211 ș. urm.; Mircea Eliade, „Notes“, pp. 117 ș. urm.

42. Mircea Eliade, „Notes“, p. 119.

43. *Ibid.*

44. E.N. Voronca, *Sărbătoarea Moșilor la București*, 1915, p. 92; Mircea Eliade, „Notes“, p. 120.

45. Vezi R. Vuia, „Originea jocului de călușari“, *Dacoromania* 11, 1922, pp. 215–254; Mircea Eliade, „Notes“, pp. 120 ș. urm.

46. Despre *sîntoaderi*, vezi S.F. Marian, *Sărbătorile la Români*, 3 vol., București: vol. 2, 1889, pp. 40 ș. urm.; Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain de printemps*, teză dactilografiată, Universitatea din Paris, 1957, pp. 164 ș. urm.; Mircea Eliade, „Notes“, pp. 120 ș. urm.

47. Octavian Buhociu, *Le Folklore roumain*, pp. 180 ș. urm.; Mircea Eliade, „Notes“, pp. 121–122.

48. Despre transformarea dihotomiilor și polarităților într-un dualism religios ce implică *ideea de rău*, vezi Mircea Eliade, *The Quest*, pp. 173 ș. urm.

49. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 157–158.

50. Jeffrey Burton Russell, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley și Los Angeles, 1965, pp. 27–35; *id.*, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 86 ș. urm. Vezi și Walter Wakefield și Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York, 1969, pp. 74 ș. urm.

51. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 126.

52. Vezi documentația, *ibid.*, pp. 128–130, 318–319.

53. Surse cit. și discutate, *ibid.*, pp. 141, 178 ș. urm., 224.

54. *Ibid.*, p. 161.

55. *Ibid.*, p. 223.

56. *Ibid.*, p. 224.

57. *Ibid.*, pp. 250, 341, nota 61. Sfântul Petru a fost acuzat că a sacrificat un copil de un an, *puer anniculus*, pentru a asigura creștinătății o durată de 365 de ani. Faptul că Sfântul Augustin a considerat că este necesar să riposteze la o asemenea calomnie arată că, în sec. al IV-lea d.Cr., lumea păgînă mai credea în eficacitatea unor astfel de tehnici magice. Vezi J. Hubaux, „L'Enfant d'un an“, *Collection Latomus*, vol. 2: *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, Bruxelles, 1949, pp. 143–158; cf. J. Dölger, „Sacramentum infanticidii“, *Antike und Christentum*, Münster, 1929–1950, vol. 4, pp. 188–228.

58. Cf. Justin, *Dialogue with Trypho* 10.1.

59. Vezi referințe în Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 90–93, 314, notele 48–50.

60. Vezi referințele cit. în Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 420–421.

61. Cf. Karl Konrad Grass, *Die russischen Sekten*, 3 vol., Leipzig, 1905–1914: vol. 3, pp. 201 ș. urm.

62. Vezi Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religions*, New York, 1958, s.v. „orgie rituală“. Vezi și A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 170, 195, 276 ș. urm. (schimbarea soțiilor pentru prevenirea unei epidemii sau apariția aurorei australe); B. Spencer și F.J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, pp. 136 ș. urm.; *id.*, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 96 ș. urm. (cf. și nota 65, mai jos); Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 vol., New York, 1922: vol. 1, pp. 170 (la sărbătoarea anuală a kurzilor Dušik din Munții Dersim, orgia începe după ce s-au stins luminile), 231, 233 („schimbarea soțiilor sau jocul de-a stingerea luminii“ la eschimoși), 235 (Filipine: orgii după căsătorii; Madagascar: după nașterea unui copil în familia regală); W.W. Rockhill, *The Land of the Lamas*, New York, 1891, pp. 80 ș. urm. („festivalul alegerii pălăriei“ la tibetanii Amdo); A.E. Crawley, *The Mystic Rose*, lucrare revăzută și mult adăugită de Theodore Besterman, 3 vol., New York, 1927: vol. 1, pp. 362 ș. urm. (Hawai: la ceremonii funebre etc.).

63. Hans Schärer, *Ngadju Religion*, Haga, 1963, pp. 94–95; cf. pp. 150, 159.

64. Cf. Mircea Eliade, *The Quest*, p. 85.

65. Cf. Mircea Eliade, *Australian Religions: An Introduction*, Ithaca, N.Y., 1973, pp. 46 ș. urm.

66. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, pp. 224 ș. urm., 327, nota 21.

67. Cf. Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge, Anglia, 1946; republ., New York, 1961, p. 96.

68. *Ibid.*, p. 97.

69. Mircea Eliade, *Mitul reintegrării*, București, 1942, pp. 24 ș. urm.

70. Vezi Julio Caro Baroja, *The World of the Witches*, p. 186. Oricum, nuditatea rituală și relația sexuală ceremonială aparțin tiparului inițiativ al vrăjitoriei europene, iar tradiția aceasta a supraviețuit în Statele Unite; vezi de ex. Vance Randolph, *Ozark Superstitions*, New York, 1947, cap. 12, și „Nakedness in Ozark Folk Belief“, *Journal of American Folklore*, 1953.

CAPITOLUL 6

1. „Significations de la « Lumière intérieure »“, *Eranos-Jahrbuch* 25, 1957, pp. 189–242, republ. cu adăugiri în *Mé-
phistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 17–94, cit.
de-acum încolo *M & A*.

2. *M & A*, pp. 93–94.

3. Nu discut aici sistemele mai ample în care au fost integrate aceste serii de echivalențe; de ex. perechile arhaice și, cu certitudine, indo-iraniene ale contrariilor masculin–feminin și lumină creatoare („respirație“, „inteligență“)–ape primordiale întunecoase și haotice, sau speculațiile cosmologice vedice și brahmanice referitoare la Agni și Soma. Seriile de echivalențe pe care le cercetez aici sînt rezultatele unor experiențe spirituale specifice și sistematizărilor teoretice care au fost în cele din urmă organizate într-o nouă morfologie.

4. Vezi și *Rig Veda* X.82.5–6; *Atharva Veda* X.7.28. Mai târziu, mitul cosmogonic vorbește despre un ou de aur.

5. *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.10.4–5.

6. *Taittirīya Saṁhitā* VII.1.1.1; *Satapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.16.

7. Pe bună dreptate, A. Coomaraswamy pune semnul egal între *tiṣṭhan* și *instans*; cf. „« Spiritual Paternity » și « The Puppet Complex »“, *Psychiatry* 8, August 1954, pp. 25–35, în special p. 26.

8. *Bṛhadāranyaka Up.* III.7.23; cf. III.9.28.

9. Cf. și *Kauṣītakī Brāhmaṇa Up.* I.6: „Sînt creat să fiu sămîntă pentru o soție, ca lumină a anului, ca sinele (*ātman*) fiecărei ființe în parte.“ Pentru alte texte indiene — de la Upaniṣade la Rāmānuja — care îl descriu pe Brahman ca lumină pură, vezi J. Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, Haga, 1963, pp. 270 ș. urm.

10. Despre fecundarea de către soare, vezi E.S. Hartland, *Primitive Paternity*, 2 vol., Londra, 1910: vol. 1, pp. 25 ș. urm., 89 ș. urm. Semnificația acestui motiv mitologic este coroborată de integrarea și revalorificarea acestuia în iconografia creștină. Într-un număr mare de icoane ortodoxe și bizantine, ca și în cîteva scene celebre redînd în Occident Nașterea Domnului, o rază de lumină se îndreaptă direct de la soare spre Fecioară.

11. Cele mai importante documente sînt citate și elegant reproduse de Erwin Goodenough în *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 13 vol., New York, 1956: vol. 5, pp. 16 ș. urm. și figurile de la pp. 154 ș. urm.

12. *Dīghanikāya* XIX.15, trad. T.W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, vol. 2, p. 264.

13. *Akārāṅga Sūtra* II.15.7 (= *Jaina Sūtras*, partea I, trad. Herman Jacobi, în *Sacred Books of the East*, 50 vol., Oxford, 1884: vol. 22, p. 191). Explicația dată în continuarea sutrei, și anume că lumina care își are originea în „zeii și zeițele ce coboară și urcă“, este raționalizarea scolastică a unei teme arhaice și panindiene. *Kalpa-Sūtra*, 97, din Bhadrabāhu (*ibid.*, p. 251) reproduce pur și simplu textul din *Akārāṅga Sūtra*.

14. *Lalitavistara* I, p. 3, cit. și discutată de A. Coomaraswamy, „Lilā“, *Journal of the American Oriental Society*,

1941, pp. 98–101, în special p. 100. Vezi și E. Senart, *Essai sur la légende du Bouddha*, ed. a II-a, Paris, 1882, pp. 126 ș. urm., 149 etc. În aceste texte nu are importanță dacă *uṣṇīṣa* înseamnă (cum a presupus Coomaraswamy) „protuberanță craniană” sau dacă mai înseamnă și „turban”; Y. Krishan, în „The Hair on Buddha’s Head and Uṣṇīṣa”, *East and West* 16.3–4 (September–December 1966), pp. 275–289, a ajuns la concluzia că „sensul literal al cuvîntului *uṣṇīṣa* este cap cu căciulă, sau turban, sau vîrf de turban”. Dar, așa cum observă Coomaraswamy, „în oricare caz lumina vine din creștetul capului”.

15. Cf. E. Senart, *Bouddha*, pp. 127 ș. urm.; Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, pp. 268 ș. urm. Vezi și Etienne Lamotte, *Le Traité de Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna*, 2 vol., Louvain, 1944: vol. 1, pp. 431 ș. urm. și *passim*.

16. H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l’Inde*, 2 vol., Paris, 1901–1903: vol. 1, p. 69.

17. *Ibid.*, vol. 2, p. 295.

18. Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, pp. 274 ș. urm.

19. Vezi Etienne Lamotte, *L’Enseignement de Vimalakīrti* (*Vimalakīrti-nirdeśa*, trad. și note), Louvain, 1962, p. 53. Vezi și D.S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Etudes sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme*, Paris, 1969, pp. 409–457 („La Luminosité naturelle de la pensée”); G. Tucci și W. Heissing, *Les Religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, 1973, pp. 110 ș. urm., 125 ș. urm.

20. *Laṅkāvatāra*, pp. 77–78; Lamotte, *L’Enseignement*, p. 55.

21. În teoria „gîndului negîndit” (*cittam acittam*) a lui Prajñāpāramitā, natura originală a gîndului e încă luminoasă; cf. Lamotte, *L’Enseignement*, p. 58. Vezi și E. Conze, „Buddhism and Gnosis”, *The Origins of Gnosticism*, ed. Ugo Bianchi, Leiden, 1967, pp. 651–667, în special p. 654, cit. pe G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vol., Roma, 1949: vol. 1, p. 211: „Pentru Mahāyāna, esența intimă a ființei omenești este «însăși natura celestă, lumina cea mai pură, *bodhicittaṃ prakṛtiprabhāsvaram*».” Pentru experiența și sensul „Luminii Radiante” în budismul tibetan, vezi Herbert V. Guenther,

The Life and Teaching of Naropa, Oxford, 1963, pp. 69–72 (text); pp. 188–197 (comentariul trad.).

22. Nu voi cita din nou materialele chineze discutate în *M & A*, pp. 52–58. Este interesant în special procesul daoist de „absorbție a respirațiilor în cinci culori“, reprezentate ca și cum ar veni din cele patru puncte cardinale și din centru, adică din întregul univers. Această concepție este arhaică (cf. *inter alia* M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 151 ș. urm., 342 ș. urm. etc.; H. Köster, *Symbolik des chinesischen Universalismus*, Stuttgart, 1958, pp. 50 ș. urm.), și trebuie să avem în vedere acest lucru când cercetăm problema influențelor iraniene, adică maniheiste, asupra neodaoismului (cf. mai jos, p. 113). Nu mai puțin importante sînt tehnicile neodaoiste descrise în *The Secret of the Golden Flower*, în special circulația luminii interioare în corp și producerea „seminței adevărate“, transformată în cele din urmă într-un embrion (*M & A*, pp. 56–57). Cf. și C. Hentze, „Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China“, *Studium Generale* 13, 1960, pp. 333–351.

23. R.A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient“, *Arts asiatiques* 4, 1957, p. 180.

24. R.A. Stein, *La Civilisation tibétaine*, Paris, 1962, pp. 205–206.

25. Din acest motiv, un lama smulge cîteva fire de păr chiar de pe sutura sagitală*; cf. W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, ed. a III-a, Londra, 1960, p. 18. Despre *brāhmarandhra*, vezi Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, trad. Willard R. Trask, New York, 1958, pp. 234, 237, 243 ș. urm.

26. R.A. Stein, „Architecture et pensée religieuse“, p. 184; *id.*, *La Civilisation tibétaine*, pp. 189 ș. urm. Cf. Mircea Eliade, „« Briser le toit de la maison » : Symbolisme architectonique et physiologie subtile“, în *Studies in Mysticism and Religion, Presented to Gershom Scholem*, E. E. Urbach, R.J. Zwi Werblowsky și C. Wirszubski, ed., Ierusalim, 1967, pp. 131–139.

* Care unește oasele parietale (*n.ed.*)

27. *M & A*, pp. 48–49. Potrivit unui călugăr tibetan, la început oamenii se înmulțeau în felul următor: lumina care emana din trupul bărbatului pătrundea, luminează și fecunda pîntecele femeii. Instinctul sexual era satisfăcut doar din priviri. Dar oamenii au degenerat și au început să se atingă cu mîinile; în final au descoperit uniunea sexuală. Cf. Matthias Hermanns, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln, 1956, p. 16. Vezi *M & A*, p. 48, nota 50. Cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 2, pp. 711, 730–731. Potrivit unor tradiții iudeo-creștine și gnostice, după săvîrșirea „păcatului” (adică după uniunea sexuală), Adam și-a pierdut lumina originală; cf. B. Murelstein, „Adam: Ein Beitrag zur Messiaslehre”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35, 1928, pp. 242–275, în special p. 255, nota 3 (informație bibliografică); E. Preuschen, „Die apocryphen gnostischen Adam-schriften: Aus dem armenischen übersetzt und untersucht”, *Festgruss Bernhard Stade*, Giessen, 1900, pp. 165–252, în special pp. 176, 187, 190, 205.

28. Despre problema influențelor iraniene în Tibet, vezi R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 390–391; F. Sierksma, „Rtsodpa: The Monachal Disputations in Tibet”, *Indo-Iranian Journal* 8, 1964, pp. 130–152, în special pp. 146 ș. urm.; Matthias Hermanns, *Das National-Epos der Tibeter*, gLing König Gesar, Regensburg, 1965, pp. 63 ș. urm., 71 și urm. În opera monumentală *Tibetan Painted Scrolls*, G. Tucci a analizat influențele zurvanite, maniheiste și gnostice asupra budismului central-asiatic, Bon-pa-ului tibetan și tantrismului indo-tibetan; cf. G. Tucci, vol. 1, pp. 711, 730 ș. urm. Vezi și mai jos, p. 100.

29. Vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 259 ș. urm. Totuși, există excepții; cf. Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, Londra, 1965, pp. 265 ș. urm.; Ferdinand D. Lessing și Alex Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Haga, 1968, p. 319.

30. G. Tucci, „Some Glosses upon the Guhyasamāya”, *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 3, 1935, pp. 339–353.

31. Vezi mai sus, p. 97 și notele 14–21.

32. G. Tucci, „Some Glosses”, p. 344; *M & A*, pp. 45–47.

33. G. Tucci, „Some Glosses“, pp. 349–350; *id.*, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 1, pp. 210 ș. urm. Tucci consideră că „în-săși identificarea luminii cu o cunoaștere mistică ne amintește de luminoasa *gnosis* a maniheiștilor“ („Some Glosses“, p. 350). Dar am văzut că o astfel de identificare este mult mai veche și ar putea să ducă înapoi în timp la tradiția indo-iraniană (vezi și mai jos, pp. 104 ș. urm.). Pe de altă parte, Tucci subliniază similitudinea împărțirii mahāyānice și gnostice a oamenilor în trei clase; cf. *Jñānamuktāvalī: Commemorative Volume in Honor of J. Nobel*, New Delhi, 1959, p. 226. E. Conze este de acord cu Tucci că această împărțire tripartită denotă o influență gnostică (vezi „Buddhism and Gnosis“, p. 655).

34. Vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 254 ș. urm.

35. E. Conze, „Buddhism and Gnosis“, p. 657, ne amintește că, cu câteva secole înainte de tantra, Sophia fusese descrisă în unele speculații ebraice ca „potrivită pentru relația sexuală“ (cit. pe H. Ringgren, *Word and Wisdom*, Uppsala, 1947, p. 119); mai târziu, „gnosticul Simon și-a numit consoarta, pe Helene, o prostituată găsită într-un bordel din Tyr, « Sofia » (= *prajñā*) sau « Ennoia » (= *vidyā*)“.

36. Vezi *M & A*, pp. 42–45.

37. Vezi exemplele cit. în *M & A*, pp. 17–18, 79–90; și în special în R.M. Bucke, *The Cosmic Consciousness*, Philadelphia, 1901; R.C. Johnson, *The Imprisoned Splendour*, New York, 1953; Warner Allen, *The Timeless Moment*, Londra, 1946; și o serie de articole de J.H.M. Whiteman, republ. în vol. *The Mystical Life*, Londra, 1961. Câteva experiențe relevante psihedelico-mistice au fost puse recent în discuție de R.E.L. Masters și Jean Houston (*The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, 1967), care afirmă că doar 6 din cei 206 subiecți au avut „experiențe mistice“ sub influența drogului psihedelic. „Aproape în fiecare caz, experiența este inițiată cu un sentiment al sinelui dizolvându-se într-o ființă nelimitată. Acest proces este aproape întotdeauna însoțit de o experiență a subiectului prins într-un torent de Lumină supranaturală“ (*Varieties*, p. 307). O femeie de 49 de ani scrie: „Tot ce se afla în jurul meu și trecea prin mine era Lumina, miliarde de cristale atomizate licărind într-o incandescență orbitoare. Am fost

transportată de această Lumină într-un Extaz ce întrecea orice închipuire" (*ibid.*, pp. 307–308). Un inginer de 52 de ani scrie despre o energie, nici fierbinte, nici rece, „percepută ca un foc alb și radiant" (*ibid.*, p. 309). Un alt subiect (o „femeie foarte sensibilă și inteligentă de aproape 60 de ani", care studiasse literatura religioasă orientală timp de 25 de ani, practicase meditația, cunoștea experiența lui Huxley cu mezcalina și sperase să trăiască ceva similar luînd LSD) afirmă: „Am devenit o lumină difuză care s-a transformat într-un obiect strălucitor, scînteietor și tremurător, apoi a explodat într-o ploaie de raze orbitoare; fiecare rază avea o miriadă de culori — auriu, purpuriu, de culoarea smaraldului, rubiniu; și fiecare rază era încărcată cu un curent ce scăpăra lumini: era extazul, întreaga identificare cu sinele dizolvată. Nu exista senzația timpului și spațiului. Doar o conștientizare a Ființei" (*ibid.*, pp. 310–311).

38. Cf. Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 266 ș. urm.

39. J.L. Masson și M.V. Patwardhan, *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics* (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1969), p. 43, cit. *Tantrāloka*, versul 137, p. 97. În timpul *maithunei*, scrie Abhinava, „nu exist nici eu, nici altcineva" (versul 64, p. 44). Potrivit comentariului lui Jayaratha, scopul ritualului sexual este să „reveleze" sau să „sugereze" *ātmānanda* (Masson și Patwardhan, pp. 40–41).

40. Despre asemenea „limbaje secrete", vezi Mircea Eliade, *Yoga*, pp. 249 ș. urm.; Bharati, *The Tantric Tradition*, pp. 164 ș. urm.; D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, 2 vol., Londra, 1959, vol. 1, pp. 22 ș. urm.

41. J. L. Masson și M.V. Patwardhan, *Śāntarasa*, p. 42, nota 1. Dar Abhinava și Jayaratha „au grijă să arate că motivul pentru care se angajează în asemenea ritualuri trebuie să fie transcendent, și nu pofta sau lăcomia" (*ibid.*, nota 2).

42. *Tantrāloka* XXIX, strofele 127–128, p. 92, cit. de G. Tucci, „Oriental Notes: III. A Peculiar Image from Gandhāra", *East and West* 18.3–4, September–December 1968, pp. 289–292, în special p. 292, notele 15 și 16.

43. *Ibid.*, p. 292.

44. *Kula* înseamnă *Śakti*, *akula* este *Śiva*, *akulavīra* este eroul solitar; el este totul, „el nu este nici *Śiva*, nici *Śakti*, adică este mai presus de ei — este unul“ (*ibid.*, p. 290).

45. *Ibid.*, p. 292 și nota 18.

46. *Ibid.*, p. 292.

47. *Jñānasiddhi* 15, cit. în Mircea Eliade, *Yoga*, p. 263.

48. Cf. *Yoga*, pp. 93 ș. urm.

49. Din trad. chineză a lucrării *Avatamsaka* de Śikṣānanda, cit. de Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, p. 36 (trad. textului lui Lamotte îmi aparține).

50. *Dēnkart* 7.2.56 ș. urm.; cf. Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963, p. 289.

51. *Zātspram* 5, trad. Molé, p. 284; cf. *Dēnkart*, 7.2.1 ș. urm. Vezi și Henry Corbin, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris, 1972: vol. 4, p. 319 (la nașterea celui de-al doisprezecelea Imām, mama lui „resplendissait d'une lumière qui éblouissait les yeux“).

52. Vezi textele cit. și discutate de Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 285 ș. urm.

53. *Yašt* X.127; I. Gershevitch datează imnul în cea de-a doua parte a sec. al V-lea î.Cr.; vezi *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, Anglia, 1959, p. 3; cf. C. Gnoli, „Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo“, *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli*, serie nouă, 12, 1962, pp. 95–128, în special p. 99; J. Duchesne-Guillemin, „Le *Xvarenah*“, *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli, Sezione Linguistica* 5, 1963, pp. 19–31, în special pp. 22 ș. urm.

54. Cf. C. Gnoli, „Aspetto“, p. 106. Despre *xvarenah*, vezi și C. Gnoli, „Lichtsymbolik in Alt-Iran“, *Antaios* 8, 1967, pp. 528–549; R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londra, 1961, pp. 150 ș. urm.

55. Vezi textele cit. de Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, pp. 437 ș. urm.

56. Vezi *ibid.*, p. 467. Posibilitatea influențelor mesopotamiene asupra concepției iraniene de suveranitate a fost recent discutată de o serie de oameni de știință; vezi *inter alia* G. Widengren, „The Sacral Kingship of Iran“, *La Regalità Sacra*, Leiden, 1959, pp. 245–257; *id.*, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, pp. 151 ș. urm., 310 ș. urm., 342 ș. urm.; R.N. Frye, „The Cha-

risma of Kingship in Ancient Iran", *Iranica Antiqua* 4, 1964, pp. 36–54; J. Gonda, „Some Riddles Connected with Royal Titles in Ancient Iran", *Cyrus Commemoration Volume* 1, 1969, pp. 29–46, în special p. 45; G. Gnoli, „Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi", *La Persia nel Medioevo*, Roma, 1971, pp. 1–27, în special pp. 20 ș. urm. Din punct de vedere morfologic, *xvarenah* poate fi comparat cu termenul mesopotamian *melannu*, „splendoare divină", caracteristică și regilor; cf. Elena Cassis, *La Splendeur divine*, Paris și Haga, 1968, în special pp. 65 ș. urm. („le *melannu* et la fonction royale"). Pentru idei similare în Egipt, Siria și Grecia, vezi George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore și Londra, 1973, pp. 32 ș. urm. Sursa probabilă a unor asemenea idei pare a fi concepția arhaică și universal răspândită a radiației supranaturale a ființelor divine și semidivine (vezi *inter alia* documente diferite precum *Hymn to Apollo*, pp. 440 ș. urm., *Hymn to Demeter*, pp. 275 ș. urm., și *Bhagavad Gītā* XI.12 ș. urm. etc.). Este la fel de probabil faptul că noțiunea tradițională de „destin" derivă din credințe similare cu aceea despre *xvarenah*; vezi Alessio Bombaci, „Qutlut Bolzun!", *Ural-Altäische Jahrbücher* 36, 1965, pp. 284–291; 37, 1966, pp. 13–43, în special 36, pp. 22 ș. urm.

57. *Zātspram*, trad. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 98; vezi și p. 475.

58. *Dēnkart*, p. 347, ed. și trad. R.C. Zaehner, *Zurvān*, Oxford, 1955, pp. 359–371; cf. Molé, *Culte, mythe et cosmologie*, p. 436; vezi alte referințe în Gnoli, „Aspetto", p. 103.

59. Vezi Duchesne-Guillemin, „Le *Xvarenah*", p. 26.

60. În 1943, totuși, H.W. Bailey, în studiul savant *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford, 1943, a propus altă etimologie: „lucrurile bune din viață". Dar interpretarea lui Bailey a fost criticată argumentat de Duchesne-Guillemin („Le *Xvarenah*", pp. 20 ș. urm.) și de Gnoli („Aspetto", p. 98).

61. Vezi textele cit. de Gnoli, „Aspetto", pp. 100–102.

62. Pentru referințele cele mai importante, vezi *ibid.*, p. 102.

63. Vezi Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions**, Paris, 1949, pp. 173 ș. urm.; Gnoli, „Lichtsymbolik“, pp. 539 ș. urm.; *id.*, „Aspetto“, p. 102.

64. Cf. *Dēnkart*, p. 347 (în Zaehner, *Zurvān*, pp. 369–371); Gnoli, „Aspetto“, p. 103.

65. Zaehner, *Zurvān*, pp. 282–283; Gnoli, „Aspetto“, pp. 110–111: „Ritorna dunque ancora una volta la concezione germinale delle luce e del fuoco come strumento e forma dentro cui la creazione a poco a poco si articola, sostanza, infine, dello spermo umano ed animale, che, unica cosa di tutto il creato, non procede della goccia di acqua primordiale“** (p. 111).

66. Gnoli, „Aspetto“, p. 121.

67. Toate faptele importante și o bibliografie exhaustivă pînă în 1949 se găsesc în H.-Ch. Puech, *Le Manichéisme*, Paris, 1949; vezi și Geo Widengren, *Mani and Manichaeism*, Londra, 1965 — ed. orig. germ., 1961; pentru istoria interpretării științifice occidentale a maniheismului de la începuturile sec. al XIX-lea, vezi R. Manselli, *L'eresia del male*, Neapole, 1963, pp. 10–27.

68. Vezi F. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme: I. La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khoni*, Bruxelles, 1908, în special „La Séduction des Archontes“, pp. 54–68; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, pp. 76 ș. urm.; Puech, *Le Manichéisme*, pp. 79 ș. urm. și 173 ș. urm. (notele 324 ș. urm.).

69. Vezi Puech, *Le Manichéisme*, p. 88.

70. Vezi *inter alia* Widengren, *Mani and Manichaeism*, pp. 44 ș. urm., 54 ș. urm., 60 ș. urm.; *id.*, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, pp. 299 ș. urm.

71. „Lo stato di « maga »“, *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* 15, 1965, pp. 105–117.

72. Acest *čisti* gâthic, analog cu acel *citti* vedic, reprezintă „viziunea spirituală“ (*mēnōk-vēnišnih*) sau „viziunea animistă“

* *Tratat de istorie a religiilor*, trad. Mariana Noica, ed. a II-a, Editura Humanitas, București, 1995 (n.ed.).

** „Revine, așadar, încă o dată concepția germinală despre lumină și foc ca instrument și formă în care se articulează treptat creația, substanță, în sfârșit, a seminței umane și animale, care, singura din întreaga creație, nu provine din picătura de apă primordiale“. (Trad. Sorin Mărculescu.)

(*jān-vēnišn*) discutată în textele pahlavi; cf. C. Gnoli, „Lo stato di «maga»”, p. 106; *id.*, „La gnosi iranica: Per una impostazione nuova del problema”, în Ugo Bianchi, ed., *The Origins of Gnosticism*, pp. 281–290, în special p. 287.

73. Aceasta explică aspectul dublu, divin și, în același timp, uman, al lui Ameša-Spenta în *gātha* și textele pahlavi. Aceasta explică totodată noțiunea *maga* ca stare de „puritate” sau de „separare” (*apēčakīh*), opusă stării de „amestec” (*gumēčakīh*, *gumēšcin*); cf. C. Gnoli, „La gnosi iranica”, p. 287.

74. Cf. „Lo stato di «maga»”, pp. 114 ș. urm.; „La gnosi iranica”, pp. 287 ș. urm.

75. Desigur, în timpurile elenistice Lumina era echivalentul verbal și iconografic tipic al lui Dumnezeu sau al ființelor divine, și imagini similare au fost utilizate în iudaism și în creștinismul timpuriu; vezi bibliografiile cit. în *M & A*, pp. 65 ș. urm. și notele 86–95. Vezi și F.-N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetischen Schriften: Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, 1962; C. Colpe, „Lichtsymbolik in alten Iran und antiken Judentums”, *Studium Generale* 18.2, 1965, pp. 118 ș. urm.

76. Citîndu-l pe Jonas: „La scara întregii drame divine, acest proces este o parte a restaurării plenitudinii divinității înseși, care se diminuase în timpurile precosmice prin pierderea unor părți din substanța divină. Doar prin acestea s-a implicat divinitatea în destinul lumii și, pentru a le recupera, intervine mesagerul său în istoria cosmică” (Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, ed. a II-a adăugită, Boston, 1963, p. 45).

77. În *Panarion* 26.8.1, Epiphanius citează titlurile unor cărți: *Questions of Mary*, *Revelations of Adam*, *Book of Noria*, *Gospel of Eve* etc.; cf. Stephen Benko, „The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius”, *Vigilae Christianae*, vol. 2, 1967, pp. 103–119, în special pp. 104 ș. urm. Jean Doresse, *Les Livres secrets des gnostiques d’Egypte*, 2 vol., Paris, 1958: vol. 1, p. 182, afirmă că *The Hypostasis of the Archons* din biblioteca Nag Hammadi (nr. 39, potrivit lui Doresse) este o prescurtare a *Book of Noria*. Sînt recunoscător lui Jonathan Smith pentru că mi-a atras atenția asupra traducerii cărții *Hypostasis of the Archons* de J. Leipoldt și

H.M. Schenke, *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus Codices von Nag Hammadi*, 1960. Schenke neagă legătura acestei cărți cu *Book of Noria*, dar cercetări mai recente au confirmat această legătură; vezi R.McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Londra, 1968, pp. 125 ș. urm.

78. *Panarion* 26.17, pp. 1 ș. urm., trad. (puțin modificată) Benko, „The Libertine Gnostic Sect“, pp. 109–110. Textul a fost discutat de Leonhard Fendt, *Gnostische Mysterien: Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München, 1922, pp. 3–29, și de H. Leisegang, *La Gnose*, trad. Jean Gouillard, Paris, 1951, pp. 129–135; vezi și Alfonso M. di Nola, *Parole segrete di Gesù*, Torino, 1964, pp. 87–90, cu bibliografii mai recente. Mai există și alte referințe la aceste practici ale fibioniților, cea mai importantă fiind *Pistis Sophia*, cap. 147, și *The Second Book of Jeû*, cap. 43; cf. Benko, pp. 112–113. Astfel, secta a existat cu cel puțin un secol înainte ca Epiphanius să-și consemneze relatarea. Unele relatări ale lui Epiphanius au fost confirmate de documentele bibliotecii Nag Hammadi; cf. Doresse, *Les Livres secrets*, vol. 1, p. 282. Vezi Benko, pp. 113 ș. urm., pentru alte secte gnostice practicînd aberații sexuale similare. Fendt a subliniat (pp. 3–5) caracteristicile liturgice ale ceremoniilor orgiastice descrise de Epiphanius, iar Benko a argumentat convingător (pp. 114–119) presuposițiile creștine. Totuși, sîntem mai puțin convinși de ipoteza lui Fendt privind influențele Zeiței-Mame (pp. 8 ș. urm.).

79. Benko, „The Libertine Gnostic Sect“, p. 117, rezumînd *Panarion* 25.2, pp. 2 ș. urm.

80. *Ibid.* Se poate vedea cum mitul gnostic central poate fi valorificat diferit: cf. interpretarea maniheistă de mai sus, pp. 133–134.

81. *Panarion* 26.5, trad. Benko, „The Libertine Gnostic Sect“, p. 110.

82. Totodată, trebuie să avem în vedere că în trad. grecească a Vechiului Testament *pneuma* rătăcea peste ape; astfel, *pneuma hagion* era sperma divină, generatoarea vieții; cf. Leisegang, *La Gnose*, p. 134, și în special *Pneuma Hagion*, Leipzig, 1922, pp. 71–72, unde sînt discutate și concepțiile medicale și filozofice grecești.

83. Vezi R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, Anglia, 1951, p. 115.

84. *Ibid.*, pp. 119–120.

85. Vezi *inter alia* E.S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford, 1960, pp. 15, 23–24, 76–77 etc. Cf. Kurt Rudolph, „Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion“, *History of Religions* 8, 1969, pp. 210–235.

86. Vezi de ex. A.D. Nock și A.-J. Festugière, ed., *Corpus hermeticum*, 4 vol., Paris, 1954: vol. 1, pp. 4, 6 etc.; cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vol., Paris, 1949–1950, în special vol. 3, p. 106, vol. 4, pp. 241 ș. urm.

87. Vezi *Psitis Sophia*, cit. și discutată de Leisegang, *La Gnose*, pp. 242 ș. urm.; cf. Doresse, *The Secret Books*, pp. 66 ș. urm.

88. Ecuția lumină = spermă a fost cunoscută și de setieni; vezi Hippolytus, *Elenchos* V.XIX, pp. 13–15. Cf. Irenaeus *Against Heresies* I.VII.2 (Harvey, vol. 1, p. 118) apropo de Mark, fondatorul sectei marcosiene, care i-a propus unei femei să-l accepte ca partener sexual, ca „sămînță a luminii“; text cit. și discutat de E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, vol. 6, p. 103.

89. Cf. Doresse, *The Secret Books*, p. 146.

90. Din vasta operă a lui Henry Corbin am putea cita următoarele: *Avicenna and the Visionary Recital*, trad. Williard R. Trask, New York, 1960; *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trad. Ralph Manheim, New York, 1969; „Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes“, *Eranos-Jahrbuch* 23, 1953, pp. 151–250; „Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien“, *Ombre et lumière*, Paris și Bruxelles, 1961, pp. 135–257. Desigur, teologia islamică a luminii are o sursă și o justificare coranică; cf. *Koran* XXIV.35: „Dumnezeu este Lumina Cerului și a Pământului... Lumină peste Lumină etc.“; vezi G.-C. Anawati și Louis Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961, pp. 56 ș. urm.

91. Sohrawardi discută cele 15 categorii de fotisme experimentate de mistici; vezi H. Corbin, „Physiologie de l'homme de lumière“, p. 186 și nota 62.

92. Vezi *ibid.*, pp. 186 ș. urm. Despre „Lumina Verde“, *ibid.*, pp. 199 ș. urm.; despre „Lumina Întunecată“, *ibid.*, pp. 228 ș. urm.

93. O situație oarecum similară pare să fi caracterizat experiențele luminii în misticismul creștin medieval și în alchimie. Vezi Ernst Benz, *Die Vision: Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart, 1969, în special pp. 94 ș. urm., 326 ș. urm.; cf. C.G. Jung, *Psychology and Alchemy*, trad. R.F.C. Hull, ed. a II-a, Princeton, N.J., 1968; *id.*, *Alchemical Studies*, trad. R.F.C. Hull, Princeton, N.J., 1967, s.v. „Lumina“.

94. Vezi Mircea Eliade, „South American High Gods, Part II“, *History of Religions* 10.3, February 1971, pp. 234–266, în special pp. 251–259 și bibliografia cit. la nota 83. Sursa principală este G. Reichel-Dolmatoff, *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogota, 1968, trad. engl. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago, 1971.

95. Reichel-Dolmatoff, *Desana*, pp. 31 ș. urm.

96. *Ibid.*, p. 72.

97. *Ibid.*, p. 58; cf. și p. 33.

98. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural de un alucinogeno aborigen: *Banisteriopsis Caapi*“, *Revista de la Academia Columbiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 13.51, Bogota, 1969; pp. 327–345, în special p. 330.

99. Vezi G. Reichel-Dolmatoff, *Desana*, p. 18, pentru mitul călătoriei; cf. pp. 40 ș. urm.

100. *Ibid.*, p. 20. Desigur, mitul explică originea menstruației și fumigația rituală în timpul menstruației fetelor.

101. *Ibid.*, p. 42.

102. *Ibid.*, p. 46.

103. *Ibid.*, p. 98.

104. *Ibid.*, pp. 99–100.

105. *Ibid.*, pp. 105 ș. urm.

106. G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural“, p. 331.

107. *Ibid.*

108. Femeile cîntă: „¡Beba, beba! ¡ Para eso hemos nacido! ¡Beba, beba! Porque es de nuestro oficio. Bebiendo conozca todas las tradiciones de sus padres. Bebiendo tendrán valor. ¡Nosotras les ayudamos!“* (G. Reichel-Dolmatoff, *Desana*, p. 132).

109. G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural“, p. 331. În fiecare plantă *yagé*, membrii tribului Desana disting ramuri sau segmente multicolore (verde, roșu, alb) pe care le corelează cu acea culoare văzută în timpul viziunilor halucinatorii (*ibid.*, p. 332). Vezi și Michael J. Harner, „Common Themes in South American *Yagé* Experiences“, *Hallucinogens and Shamanism*, ed. Michael J. Harner, New York, 1973, pp. 155–175; Claudio Narango, „Psychological Aspects of the *Yagé*“, *ibid.*, pp. 176–190.

110. G. Reichel-Dolmatoff, „El contexto cultural“, p. 336.

111. *Ibid.*, p. 335; cf. *Desana*, p. 132.

112. Pîna în prezent nu există o monografie bună asupra mitologiei plantelor halucinogene din toată lumea, mai precis una care să consemneze toate miturile originii acestor plante, personificările lor mitologice, valorificările religioase ale viziunilor halucinatorii etc. Vezi Marlene Dobkin del Rios, „The Non-Western Use of Hallucinatory Agents“, *Drug Use in America: Problem in Perspective*, Washington, D.C., 1973, vol. 1, pp. 1179–1235.

113. Dar trebuie să adăugăm că lumea spirituală a tribului Desana reprezintă o descoperire destul de recentă a etnologiei sud-americane și, mai mult decît atît, o descoperire obținută printr-un accident deosebit de norocos; aproape tot ce știm despre sistemul lor teologic se datorează întîlnirii întîmplătoare dintre Reichel-Dolmatoff și un raportor Desana inteligent. Este suficient să comparăm ce știam înainte de publicarea cărții lui Reichel-Dolmatoff cu ce știm în prezent pentru a ne da seama de săltul pe care l-a făcut această descoperire. Este

* „Bea, bea! De-asta ne-am născut! Bea, bea! Căci asta ne e îndeletnicirea. Bînd, cunoaște toate tradițiile părinților. Bînd, vor prinde curaj. Noi îi ajutăm!“ (Trad. Sorin Mărculescu.)

puțin probabil ca o descoperire similară cu privire la sistemele gnostice și tantrice să mai aibă loc.

114. Vezi *inter alia* Max Knoll, „Die Welt der inneren Lichterscheinungen“, *Eranos-Jahrbuch* 35, 1965, pp. 361–397, cu 42 ilustrații; vezi și notele și bibliografiile, pp. 393–396. Pentru investigarea psihologică a fenomenelor fotice, vezi J. H. Schultz, *Das autogene Training*, Stuttgart, 1964, pp. 232 ș. urm., 357. Vezi și Gerald Oster, „Phosphenes“, *Scientific American* 222, February 1970, pp. 82–87.

INDEX

- Abhinavagupta, 127, 175: nn. 39, 41
- Adamiți, 114
- Adams, Evangeline, „femeia-Nostradamus a Americii“, 79
- Adepti ai diavolului, acuzați ca, 109–117
- Adunarea celor treisprezece, 94
- Agni, 132
- Ahilpași (trib), 33, 43
- Ahura Mazda, 131
- Akiba, Rabinul, 43
- Alchimie: chineză, 74–75, 158: n. 15; indiană, 75
- Algonchini (trib), simbolismul cosmologic la, 40
- Ambrozie, Sfântul, 58
- Ameša-Spenta, 136
- „Amestec“ (*gumeșcin*), 135–137
- Anamnesis: teorii australiene și platonice despre, 12; istoriografice, 32
- Angkor, reprezintă Lumea, 37
- Antarjyotiḥ*, „lumină interioară“, 120–123
- Apsu*, 42
- Arada. *Vezi* Herodiada
- Aranda (trib), 44, 113
- Arhoni, în maniheism, 133–137
- Astrologie, frenezia contemporană pentru, 79–81
- Ātman* și „lumina interioară“, 120–123
- Australieni, momente cruciale în viața bărbaților, 47
- Axis mundi*, 39 ș. urm.
- Barbelo, 137–138
- Baudelaire, Charles, 71
- Benandanti* și cultul de fertilitate în Friuli, 95–100, 164–165: nn. 18–25
- Bergier, Jacques, 20, 23
- Biserică: a Întregii Lumi, 82–83; a Luminii, 82–83; a lui Satan, 82–83, 159–160: n. 29
- Blavatsky, dna, și Societatea Teozofică, 70, 87
- Boddhicitta*, 125
- Bogomili, 111, 114
- Bororo (trib), cosmologia, 33–34
- Brahman, 121–123
- Brâncuși, Constantin, 30, 45–46
- Breton, André, 71–72
- Bruiningk, H. van, 99–100
- Bruno, Giordano, și tradiția ermetică, 76
- Buddha, 125; lumini supranaturale asociate cu, 122–123
- Budism, 170–172: nn. 14–21
- Cabala, 74
- Cakravartin* (cosmocrator), 38

- Călușari* (dansatori catartici români), 103–108, 166–167: nn. 40–45; steagul, 104–105; inițierea, 103–104; relația cu vrăjitoarele, 103–104
- Candrakirti, 125
- Casa, în Centrul Lumii, 38 ș. urm.
- Catari, 110
- Căiță, *benandanti* născuți cu , 96, 164: n. 14
- Centrul Lumii, simbolismul, 34 ș. urm.
- Cernunnos, 93
- Chagall, Marc, 11
- Chardin, Teilhard de, 23–26
- Coincidentia oppositorum*, 63, 88
- Corbin, Henry, 74, 143, 181–182: nn. 90–92
- Core, fecioara divină, în Feraria, 83–84
- Cosmologie, 33 ș. urm.
- Creanga de aur*, 16, 93
- Creștini, acuzați de orgii sexuale, 110–112
- Cristos, în orgiile rituale ale fibioniților 138
- Dakota (trib), 40
- Daumal, René, 70–71, 82
- Dēnkart*, 130–131, 176: n. 50
- Desana (trib), 143–149, 182–184: nn. 94–114
- Diana (zeiță romană), 101, 166: n. 39; numele ei a devenit zână, „vrăjitoare” în românește, 102–103; „alaiul”, 100 ș. urm.
- Dianism, Dianus, 93–94
- Diavol: și *benandanti*, 98; vîrcolacii lituanieni pretind că luptă cu, 99–100; prezent la orgii „eretice”, 109–112
- Dyak (trib), 44, 113; cosmogonie și simbolism la, 39
- Dziana*, 102. *Vezi* și *Diana*
- Eibschutz, Jonathan, 43
- Ellwood, Robert, 82–83
- Epiphanius, despre secta gnostică a fibioniților, 138–140
- „Eretici”, acuzați de orgii blasfematoare, 110–111
- Erezie, procese intentate, 91
- Ermetice, texte, 76–77
- Ezoterice, doctrine și cercetări contemporane, 73–78
- Ezoterism, definiția, 66–67; egiptean, 76
- Fali (trib), simbolismul casei la, 40
- Feraferia, 82–83
- Fibioniți, și sanctificarea prin sămînță, 137–141
- Fotisme, 148–149, 184: n. 114; morfologia, 141–143
- Foucard, G., despre descrierea sacrificiului la arabi de către Nilus, 18
- France, Anatole, 69
- Francmasonerie, ocult, 74 ș. urm.
- Frașa* (Renaștere), 131
- Fratricelli, 110
- Frații Liberului Spirit, 110
- Freud, Sigmund, 73; despre „ospățul totemic”, 14–15
- Funerar: „geografie”, 54 ș. urm.; rituri, simbolismul cosmo-logic, 51 ș. urm.
- Gandhāra, 128
- Geografii mitice și funerare, 59 ș. urm.

- Gētē*, 136
 Ginzburg, Carlo, 78, 100
 Gnoli, Gherardo, 132, 136, 176–179; nn. 53, 54, 56, 58, 60–66, 71–74
 Gnostici, 111, 128–129, 132
 Gnosticism, 59, 136–137, 141, 179–180: nn. 76–77; iudaic, 73–74
 Gordon, A.D., 44
 Guaita, Stanislas de, 69–71
 Guénon, René, 70, 86–88, 162: nn. 39–41
Guhyasamāja Tantra, 125–126
 Halucinogene, viziuni, comparate cu actul sexual, 146
Haoma, 130–132
 Heidegger, Martin, 63 ș. urm., 156: nn. 22–24
 Heimarmene, 136
 Herodiada românească, 102 ș. urm.
 Heussi, Karl, 18
 Höfler, Otto, 94, 99
Homo religiosus, 45
 Horoscoape, 79–81
 Huysmans, J.-K., 69
 Ierusalim: construit în Centrul Lumii, 41–42; simbolismul, 42 ș. urm.
Imago mundi, 37 ș. urm.
 Indonezian: mitul originii morții, 50; simbolism religios, 38–39
 Inițiere, moartea ca, 54
 Ionesco, Eugène, 11–12, 27
 Irodiada. *Vezi* Herodiada
 Israel, pământ sacru, 41 ș. urm.
 Întuneric (Materie), în maniheism, 133–135
Jīvan-mukta, 129
 Joyce, James, 12
 Kobrâ, Najmoddîn, 143
 Kogi (trib), rituri funerare și simbolism la, 52 ș. urm.
Kumú, preoți Desana, 145–149
Kuṇḍagolaka, 126–128, 140–141
 LaVey, Anton, fondator al Bisericii lui Satan, 82, 159–160: n. 29
 Lea, Henry Charles, 77, 91
 Leisegang, H., 140, 180: n. 78, 180–181: n. 82
 Lévi, Eliphas, 67–68
 Lévi-Strauss, Claude, 26–29, 33, 152: n. 15
 Licantropie în Lituania sec. al XVII-lea, 99–100
Līlā, „joc“ ceremonial, 126, 169–170: n. 14
 „Limbaje secrete“, 175: n. 40
Logos spermaticos, 140
 Lorca, García, 13
Lucerna extincta, 109–112
 Lumină captivă, în maniheism, 133–135
 Lumină cu caracter de sămînță la tribul Desana, 144–147
 Lumină interioară, 169: n. 1.
Vezi și Antarijyotiḥ
 Lumină mistică, 118 ș. urm.; în India antică, 120–123; în tradițiile chineze, 172: n. 22; în timpurile elenistice, 179: n. 75; în tantrism, 124–126; în Tibet și la mongoli, 123–124, 172–173: nn. 25–27; în Iranul antic,

- 130–133; la tribul Desana, 143–147
- Lumini mistice, cinci, 126
- Luptă ceremonială. *Vezi Benandanti; Călușari; Sîntoaderi; Strigoi*
- Mādhyaṃika*, 129
- Maga*, starea, 136, 178: n. 71
- Mahāvira, luminează supranaturală la nașterea lui, 122
- Maithuna*, 124–130, 140, 175: n. 39
- Mallarmé, Stéphane, 13, 72
- Máma*, șaman Kogi, 52
- Maniheism, 124–126, 132–137, 141–142, 175: n. 33, 178: nn. 67–69
- Manihești, 111
- Martiniști, ordin, 69
- Masonice, loji, 68
- Masson, J.L., 175: nn. 39, 41
- Menes, Thomas, astrolog celebru, 80
- Mēnōk*, 136
- Meru, Muntele, 37–38
- Mesalini, 111
- Mithra, 131
- Moarte: ca o *coincidentia oppositorum*, 61 ș. urm.; ca inițiere, 54, 60; ca adevărată potențialitate a lui *Dasein*, 63–64; mitologiile, 47 ș. urm.; mituri despre originea, 48 ș. urm.
- Model cosmogonic, 34 ș. urm.
- Molé, Marijan, 176: n. 50, 177: nn. 57–58
- Mommsen, Theodor, 31–32
- Montaniști, 111
- Montgomery, Ruth (*Darul profeției*), 80
- Morin, Edgar, 81
- Morți, participare la lumea celor vii, 57 ș. urm.
- Murray, Margaret, și teoria originii vrăjitoriei occidentale, 77–78, 93–95
- Needham, Joseph, 74
- Nerval, Gérard de, 13
- Nilus, descrierea sacrificiului cămilei de către, 16–20
- Nirvāṇa, 122
- Nostalgiiile occidentalului contemporan, 29–30
- Novalis, Friedrich, 13
- Numbakula, 33
- Oameni-cai. *Vezi Călușari; Sîntoaderi*
- Ocultă: „explozie“, cea mai recentă, 78–84; renaștere, literatură despre, 155–156: n. 1; tradiție, 74 ș. urm.
- Ocultism: definiția, 66; interesul scriitorilor francezi din sec. al XIX-lea pentru, 67 ș. urm.
- Oraș, reiterarea cosmogoniei prin construire, 34 ș. urm.
- Orfism, 59
- Orgii, ritual, 112–115, 168: n. 62
- „Origini“, beatitudinea, 113–117
- Padma* (pîntece), 125
- Papus, pseudonim al dr Encausse, 68–70
- Parafraza lui Shem*, 142
- Paralele românești la *benandanti*, 100 ș. urm.
- Pasqually, Martines de, 68
- Patwardhan, M.V., 175: nn. 39, 41

- Pauwels, Louis, 20, 23
 Pavlicieni, 111
 Payé, șaman Desana, 144–147
 Péladan, Joseph, 69
 Phaidros, 31–32
 Planète, 20–23
 Platonism, 59
 Pneuma, 137, 140–147
 Psyche, identificată cu sperma, 140

Rāsamaṇḍalī, 112
 Reformiști, acuzați de participare la orgii sexuale, 109–110
 Reichel-Dolmatoff, G., 144–147, 155: n. 9, 182–183: nn. 94–111; despre simbolismul funeraliilor Kogi, 52–53
 Regalitate sacră în Iran, 176–177: n. 56
 Religii cosmice și istorice, comparații, 45
Renovatio, speranță contemporană în, 84–86
 Rimbaud, A., 70
 Roma, întemeierea, 36
 Rose, Elliot, despre teoria dr Margaret Murray, 93–94
 Russell, J.B., 162–165: nn. 1, 5, 9, 25, 33; 167–168: nn. 49–57
 Sabat de vrăjitoare, 92, 97–98
 Saint-Martin, Louis-Claude de, „philosophe inconnu“, 68–69
Śakti, 125
Saṃsāra, 129
 Sartre, J.-P., 21–23
 Sălășluirea sufletului morților, 57 ș. urm.
 Sămînță, identificată cu spirit și lumină: în India antică, 119–123; în Tibet, 123–124
 Scholem, Gershom, 74
Semen virile, 120–121, 141–142
 „Separarea“ esenței spirituale de ființa corporală, 135–137
 Sexuală, relație, în tantrism, 124–130
 Sexualitate, demonizarea, 114
 Simbolism, chinez, 39 ș. urm.
 Sioux (trib), simbolism cosmo-logic la, 40
 Śiva, 125
 Sivin, Nathan, 74
Sîntoaderi, 105–107, 167: n. 46
 Smith, Jonathan Z., 43–44
 Smith, W. Robertson, despre descrierea sacrificiului la arabi de către Nilus, 17
 „Soare, Tatăl-“, la tribul Desana, 143–149
Soma, 130–133
 Spațiu sacru, adică „real“, 34 ș. urm.; orientat, 45
 Steaua polară, 38
 „Stîlpul Lumii“, simbolismul, 39 ș. urm.
Stregoni, 95–100
Strighe, 96–100
Strigoi, 100–101, 165: n. 33
 Structuralism, 26–30
Sulcus primigenius, 36
 Summers, Montague, 91
Svar, 131

 Șamani, 55, 144–147; Kogi, 52–53
 Șamanism, 75

Tantrāloka, 127–128, 175: nn. 39, 42
 Tantrism, 74–75, 126–130, nn. 38–46; orgii în, 112

- Tathāgatagarbha*, identificat cu „gîndul luminos”, 123, 171–172: n. 21
- Tehom*, 42
- Templul din Ierusalim, 42–44
- Teodor (Toader), Sfîntul, patronul *sîntoaderilor*, 105–107
- Tibet, 123 ș. urm.
- Tiryakian, E.A., 66, 156–157: nn. 1–3, 11
- Totalitate primordială, 113–115
- Totem și tabu* (Freud), 14–16
- Ts'on k'a pa, 125
- Tucci, Giuseppe, 125, 128, 142, 173–176: nn. 30–33, 42–46
- Upanișade, 129, 142, 170: nn. 8–9; sămîntă solară în, 120–123
- Uṣṇīṣa*, 170–171: n. 14
- Vajra (membrum virile)*, 125
- Valdenzi, 110
- Valéry, Paul, 13
- Vallabhācārya (trib), 112
- Vărsător, epoca, 81, 161: n. 36
- Verlaine, Paul, 70
- Verne, Jules, 13
- Vouru.kaša, Marea, 131–132
- Vrăjitoare, 102–108. *Vezi și* Diana; *Zîne*
- Vrăjitori (*stregoni*, *strighe*), 95–100
- Vrăjitorie europeană: bibliografie despre, 162–164: nn. 1–8; teorii despre originea, 76 ș. urm., 90–95
- Warner, W. Lloyd, 47, 57
- Wellhausen, J., 17
- Wilde Heer*, 165–166: n. 34
- Xvarenah*, 130–133
- Yagé*, 146–148
- Yasna*, promotoare a „separării” esenței spirituale de ființa corporală, 135–136
- Yates, Frances A., 76
- Yeats, W.B., și Ordinul Zorilor Aurii, 70
- Yoga, 74–75
- Zarathustra, 130
- Zātspram*, 131
- Zîne*, 102–105, 166: n. 35. *Vezi și* Diana
- Zoroastrim, 59, 135–137

CUPRINS

Prefață	7
1. <i>Mòdele culturale și istoria religiilor</i>	11
2. <i>Lumea, orașul, casa</i>	31
3. <i>Mitologiile morții. Introducere</i>	47
4. <i>Ocultul și lumea modernă</i>	65
5. <i>Cîteva observații asupra vrăjitoriei europene</i>	90
6. <i>Spirit, lumină și sămînță</i>	118
Note	151
Index	185

Redactor
MONICA MANU

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Modelle culturale și istoria religiilor • Lumea, orașul, casa • Mitologiile morții. Introducere • Ocultismul și lumea modernă • Cîteva observații asupra vrăjitoriei europene • Spirit, lumină și sămînță

Fiecare din aceste eseuri de religie comparată s-ar fi putut dezvolta într-o carte de sine stătătoare. Tematica volumului este, de aceea, eclectică: Eliade fie reia vechi subiecte insuficient studiate din istoria religiilor, fie pune într-o nouă lumină controverse bine cunoscute.

Primele cinci eseuri au fost la origine conferințe adresate unui public nespecializat, ceea ce le conferă avantajul accesibilității. Ultimul, scris pentru o revistă de specialitate, este într-o cîtva mai tehnic, dar caracterul său erudit nu are decît necesarul rol de a familiariza cititorul cu manifestările unui moment absolut fascinant din istoria experienței religioase.

În ultimă instanță, singura ambiție inocentă a cercetătorului este de a fi citit în afara propriei comunități științifice.

MIRCEA ELIADE